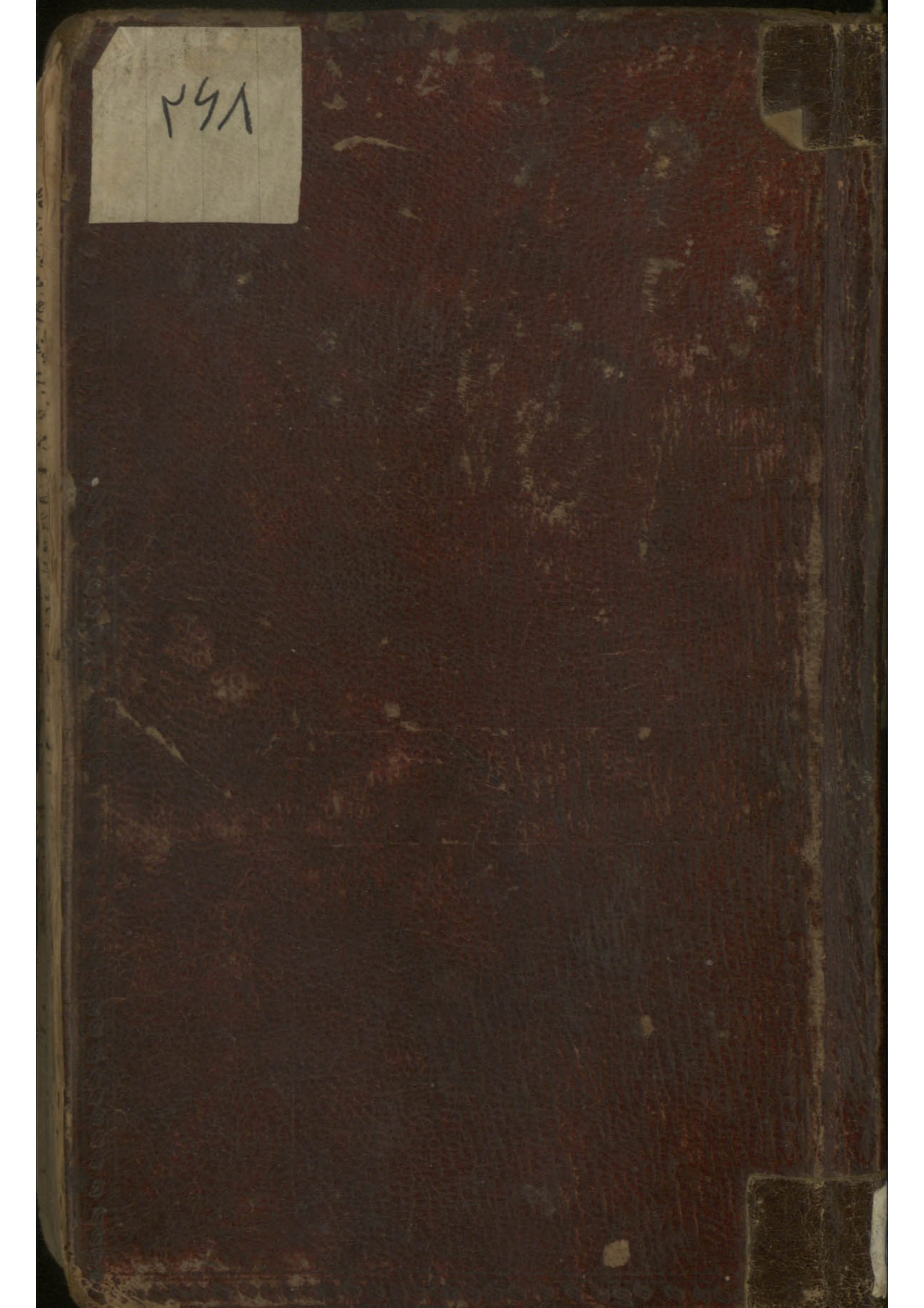

۲۶۸



تجريد الكلام

١٢٨٥

وشرحه شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن احمد الأصفهاني المتوفى سنة ٧٤٦ ست واربعين وسبعمائة وهو الاصفهاني المتأخر المفسر اورد من المتن فصلا ثم شرحه اوله الحمد لله المتوحد بوجوب الوجود (كشف الظنون طبع اسطنبول ج ١ ص ٢٤٩-٢٥٠)

وانظر ايضا الذريعة للشيخ آقا بزرگ الطهراني ج ١٣ ص ١٣٩-١٤٠ تحت رقم ٤٦٦)

اسم هذا الكتاب تسديد القواعد او تشييد القواعد (الذريعة ج ٤ ص ١١٨)



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بوجوب الوجود ودوام البقاء المنفرد باستحالة التغير وامتناع
الفناء المنزه عن التأليف والانقسام والاجزاء المقدس عن مشابهة الاشباه ومشاكلة الاشياء
القدير الذي عجزت عن ادراك ذاته عقول العقلاء وتحيرت في مبادي الوهيته
اوهام العقلاء العليم الذي لا يعزب عنه دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء
في الليلة الظلماء القدير الذي خلق الارض والسموات العلى الحكيم الذي دبر الامور بقدرته
الذي هو تابع لسابق القضاء الجواد الذي انعم على البرايا بنعم لا تعد ولا تحصى
الغفور الذي يعفو عن السيئات ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والصلوة
على من اصطفاهم الله تعالى لتكميل الخلائق من المرسلين والانبياء خصوصا
على خاتم الانبياء وسيد الاوصياء محمد الذي بعثه الى كافة البرايا ووعد له
مقام الشفاعة يوم العرض والجزاء وعلى اله واصحابه اعلام الحق وانجم الهدى
ما اخضر نجم في الغبرا او طلع نجم في الخضراء فان اضعف عباد الله واحوجهم
الى غفران الله محمود بن ابي القسم بن احمد الاصفهاني احسن الله عاقبته يقول
لما كان اعلى ما يسمو اليه اعناق الهمم واجل ما يتنافس فيه خيار الامم
تحلية النفس بالعلوم التي من اصنافها ثمرات العقول تجتنى ومن
ذخاير العقائد تقتنى صبح السعادة من خلالها طالع وروح السيادة منها
سالع ومن تحلى بها فقد فاز بالقدح المعلى ونال الحظ الاوفر من اللذة
العقلى وكان اتمها فائدة واعمها عائدة واشرفها مرتبة واجلها منقبة
علوم الشريعة التي هي وسيلة السعداء الى مقاربة الملاء الاعلى وجنة

الخلد وملك لا يبلى من تمسك بها فقد اهتدى ومن اعرض عنها يحشر يوم القيمة اعمى
وكان اشرفها واتمها وانفعها اصولا وفروعا واقومها محجة واوضحها حجة هو علم
اصول الدين الذي يبتنى عليه معاقدها ويعلل اليه مقاصدها هو الكاشف عن
استار الالوهية المطلع على اسرار الربوبية الفارق بين من اختاره الله وحبى
وبين من ادعى زورا وتنبى المميز بين المطيعين من اهل المغفرة والرضوان
والعاصين من اهل الضلالة والطغيان وقد صنف فيه مصنفات
شريفة ومختصرات لطيفة من جملتها المختصر الموسوم بالتجريد المنسوب الى المولى الامام المحقق
العلامة النحرير المدقق البحر الفاخر والبحر الزاخر مكمل علوم الاولين والاخرين افضل
المتقدمين والمتاخرين سلطان الحكماء المتالهين نصير الملة والدين مطاع
الملوك والسلاطين محمد الطوسي كساه الله جلابيب رضوانه واسكنه اعلى غرف
جنانه وهو صغير الحجم غزير العلم يحتوي من الدقائق الاصولية على اسناها وينطوي
من الحقائق العلمية على اجلاها يشتمل على بدائع شريفة وغرائب لطيفة لكن
لغاية الايجاز نازل منزلة الالغاز لا ينكشف لكل احد مغزاه ولا يدرك
قبل التامل معناه فاشار الي من طاعته فرض يجب على اداؤه ومتابعته
فرض يلزمني قضاؤه بان اشرع له شرحا يزيح جلابيب الكار عن معانيه اللطائف
ويكشف عن غوامضه للطالبين واحرر معاقده واقرر قواعده وابين مقاصده
واحرر فوائده وانبه على ما اورد عليه من الاعتراضات واشير الى اجوبة ما اورده
فيه من الشبهات خصوصا على مباحث الامامة فانها قد عدل فيها عن سمت
الاستقامة فامتثلت امره ويسرت عن الالباب قشره مع قلة البضاعة
وقصور الباع في الصناعة فشرحت له شرحا لا يؤدي الى الاطناب الممل ولا
يفضي الى الاختصار المخل وسعيت في حل الفاظه وتبيين معانيه وتقرير
براهينه وتحقيق مبانيه وتعرضت لما اورد عليه من الاعتراضات
متجنبا عن ارتكاب التعسفات وسميته بتسديد القواعد في شرح تجريد



العقائد والمأمول ممن نظر فيه ان يستر هفواتي عند العثار على خطيئاتي وها انا اشرع
في شرح الكتاب مستعينا بلطف الله الوهاب

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد واجب الوجود على آلائه والصلوة على سيد انبيائه واكرم احبائه
فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام
مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل
اليه وقوي اعتقادي عليه واسأله العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم
المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما كان
علم الكلام باحثا عن امور يعلم منها المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط
والميزان والثواب والعقاب وذلك يتوقف على النبوة والامامة وهما يتو
قفان على اثبات الصانع وصفاته وهو يتوقف على الحدوث الذي هو الجوهر
والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة التي هي مشتملة على ابيان
سابقا لاجرم رتبته على ستة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة والثاني
في الجوهر والعرض والثالث في اثبات الصانع والرابع في النبوة والخامس في الامامة
والسادس في المعاد ولنقدم مقدمة في تقسيم الموجودات
على مذهب الطوائف قال المتكلمون الموجود ينقسم الى ما لا اول
لوجوده وهو القديم والى ما له اول وهو المحدث والقديم هو الله سبحانه وتعالى
وصفاته الثمانية عند الاشاعرة وهي القدرة والعلم والحيوة والادراك
والارادة والسمع والبصر والكلام ومن ذهب قدماء المعتزلة
ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة

فقط

فقط والمحدث اما متحيز وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض او لا هذا ولا
ذاك وقد استحاله اكثر المتكلمين لانه لو ثبت لكان مشاركا للباري تعالى فيه وقد
خالفه في غيره فيلزم التركيب ورد بان الاشتراك في العوارض لا يستلزم
السلب لا يقتضي التركيب والمتحيز ان لم يقبل القسمة اصلا فهو الجوهر الفرد
والا فهو الجسم عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل القسمة في جهة فقط
فهو الخط والا فان قبل في جهتين فقط فهو السطح والا فهو الجسم وهو
اما لطيف كالفلك والجن والهواء او كثيف كالماء والارض والعرض ان
لم يكن للمتحيز بدونه فهو الكون وهو الحصول في الحيز فان كان عقيب العدم
فهو الكون الاول والا فان كان عقيب الحصول في ذلك الحيز فهو السكون
او في حيز آخر فهو الحركة وان امكن للمتحيز بدونه فاما ان لا يحتاج الى اكثر من
جوهر واحد وهو المحسوس باحدى الحواس الخمس اما بالبصر فالالوان
واصلها السواد والبياض عند بعض وخمسة عند المعتزلة السواد والبياض
والصفرة والخضرة والحمرة وعند بعض جميع الالوان اصول واما بالسمع
فالصوت والحروف وهي كيفيات تعرض للاصوات بسبب الآلات واما
بالذوق فالطعوم وهي الحلاوة والمرارة والملوحة والدسومة
والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة وما تركب منها واما
بالشم فالروائح وهي طيبة وكريهة واما باللمس فالاعتماد وهي الخفة
والثقل والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واما ان يحتاج الى
اكثر من جوهر فان لم يحتج الى بنية فهو التأليف وان احتاج فان لم يكن
البنية بدونه فهو الحيوة والا فان امكن في جميع اج

فان لم يكن مخصوصاً لعضو فهو العقل فهو الغريزة وان كان مخصوصاً لعضو
هو القلب فان كان ميلاً الى جذب شيء او دفعه فهو الارادة والكراهة والا فان
كان متوجهاً الى تحصيل وجود او عدم فهو الشهوة والنفرة والا فاما ان يكون
حكماً على شيء من الموجودات بنفي او اثبات او طلباً لذلك الحكم والثاني هو
النظر والاول اما جازم وهو الاعتقاد فان لم يكن مطابقاً فهو الجهل المركب
والا فان كان بسبب يوجب ذلك الاعتقاد فهو النظري ان كان مكتسباً
والوجداني ان كان لامر باطن مثل وجدان الجوع والعطش وان لم يكن
بسبب فهو التقليد او غير جازم فان كان احد طرفيه غالباً عند الحاكم فهو الظن
والطرف الآخر الوهم وان لم يغلب فهو الشك هذه جملة اقسام الموجودات
على رأي المتكلمين وما عدا ذلك لا يعدونه من الموجودات فاجناس
الحوادث على هذا الرأي اثنان وعشرون واحد منها جوهر والباقي اعراض
وهي الاكوان والالوان والاصوات والطعوم والروائح والاعتماد والحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والتأليف والحيوة والالام والقدرة والارادة
والكراهة والشهوة والنفرة والاعتقاد والظن والنظر عشرة منها تعد من
المشترك منها افعال الجوارح وهي الاكوان والاصوات والاعتماد
والتأليف والالام وخمسة منها افعال القلوب وهي الارادة والكراهة
والاعتقاد والظن والنظر وقالت الحكماء اذا التفت الى الموجود من حيث ذاته
من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه
او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب الوجود من ذاته وهو الحي
القيوم الواحد الحقيقي الذي لا يتكثر بوجه من الوجوه لا يجب اجزاؤه

كالجنس والفصل ولا يجب اجزاء الوجود كالهيولى والصورة ولا يجب اجزاء المقدار
كالامتداد ولا يجب اجزاء الحواس كالانسان المتكثر المنقسم الى افراده ولا يجب
الصفات اعني ليس له صفات زائدة عليه وان لم يجب فهو الممكن فان لم يحتج الى
موضوع وهو المحل الذي لا يتقوم ما يحل فيه فهو الجوهر والا فالعرض والجوهر اما
ان يكون محل الجوهر آخر وهو الهيولى وهي والموضوع مندرجان تحت المحل والهيولى
اما ان يكون مقترنة بصورة يجوز ان يفارقها الى بدل وهو هيولى العناصر
وهيولى عالم الكون والفساد او مقترنة بصورة لا يجوز ان يفارقها
الى بدل فهو هيولى الافلاك او حالاً في جوهر آخر وهو الصورة وهي والعرض
مندرجان تحت الحال والصورة اما ان يكون شاملة لجميع الاجسام وهي
الصورة الجسمية والصورة المشتركة او لا يكون شاملة بل يختص ببعض
دون بعض وتسمى صورة نوعية او يكون مركباً منهما وهو الجسم الطبيعي وهو
اما اول وهي الاجسام العالية التي هي الافلاك والكواكب او ثان وهو
اجسام عالم الكون والفساد وهي ما يكون في جوف فلك القمر وهي اما
بسائط وهي العناصر الاربعة التي هي النار والهواء والماء والارض او
مركبات وهي المواليد الثلاثة التي هي المعادن والنبات والحيوان
والمعادن اما ذائبة وهي ما تنطبع تحت المطرقة وهي الاجساد السبعة
الذهب والفضة والنحاس والاسرب والحديد والقلعي والخارصيني او غير منطبعة
وهي غير الاجساد وهي ارواح ونفوس وغيرها فالارواح هي
الزيبق والنفوس الزرنيخ والكبريت وغيرها العقاقير مثل الاملاح
والزاجات والنبات ان كان له ساق فهو الشجر والا فالنجم وكل منهما اما مثمر او غير



شجر والحيوان اما ناطق وهو الانسان او غير ناطق كالبهايم والسباع و
الوحوش والطيور والهوام والحشرات وغيرها او لا يكون محلا لها وحالا فيها مركبا
منهما وبسيط المجرد وهو اما مدبر الاجسام ومتصرف فيها وهي النفس فلكية
وهي المتعلقة بالافلاك وانسانية وهي المتعلقة بالبدن الانساني واما غير
مدبر وهو العقل وهو عندهم عشرة والاخير هو العقل الفعال وواهب الصور
وبعضهم يثبت في العقول والنفوس اعراضا ويسمونها روحانية والعرض
اما ان يقتضي القسمة لذاته وهو الكم او النسبة وهو الاعراض النسبية او لا
هذا ولا ذاك وهو الكيف والكم اما ان يكون بين اجزائه المفروضة حد
مشترك وهو المتصل والكم المتصل اما قار الذات اي توجد اجزائه معا وهو
الخط ان انقسم في جهة واحدة فقط والسطح ان انقسم في جهتين والجسم التعليمي
ان انقسم في الجهات الثلاث او غير قار الذات وهو الزمان وهو مقدار
الحركة والكم المنفصل وهو العدد والكيف اربعة انواع **الاول** الكيفيات
المحسوسة باحدى الحواس الخمس اما بالبصر فالالوان او بالسمع فالاصوات
والحروف او بالذوق فالطعوم التي ذكرناها او بالشم فالروايح او باللمس
فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والصلابة
واللين وغيرها **الثاني** الكيفيات النفسانية وهي اما سريعة الزوال
وهي الحال مثل الفرح والغم والخجل والجبن والغضب والشهوة وغيرها
او بطيئة الزوال وهي الملكة مثل الاخلاق الحميدة والذميمة كالعفة
والرضا والبخل والحسد وغيرها **والثالث** الاستعدادات اما نحو اللاقبول كالصلابة وهو
القوة كالمصحاحية او نحو القبول لا الاثر وهي اللاقوة كالممراضية والرابع الكيفيات

المختصة بالكميات اما بالمتصلة مثل الانحناء والاستقامة والتربيع والتثليث
واما بالمنفصلة فكالتركيب والاولية في العدد وجميع الكيفيات قابلة للشدة
والضعف والاعراض النسبية سبعة الاول الاضافة وهي النسبة المتكررة
اي النسبة التي تعقل كل واحد منهما بالقياس الى الاخرى كالابوة والاخوة والبنوة
والسفلية والعلوية وغيرها الثاني الاين وهي نسبة المتمكن الى المكان الثالث
متى وهي نسبة الزمانية الى الزمان او الى طرفه اعني الآن الرابع الوضع وهي
نسبة بعض اجزاء الشيء الى البعض والى الامور الخارجة عنه كالجلوس والقيام
وغيرها الخامس الملك وهي نسبة الشيء الى ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتلبس
والتعمم والتختم السادس ان يفعل وهو التأثير كالقطع والكسر السابع ان ينفعل
وهو التأثر كالانقطاع والانكسار فالاجناس العالية لجميع الموجودات عندهم عشرة
جوهر وكم وكيف واين ومتى ووضع واضافة وملك وان يفعل وان
ينفعل وقد نظم جميع هذه العشر في بيت وهو هذا: قمر عزيز الحسن الطف مصره
لو قام يكشف غمتي لما انثنى: واما النقطة والوحدة فعند بعضهم غير موجودة
وعند بعضهم موجودة ولكن لم يندرج تحت جنس فلا يكون نقضا وعند المتكلمين
اكثر هذه الاقسام غير موجودة وعند المحققين كلها موجودة بعضها في
الاعيان وبعضها في الاذهان **المقصد الاول** في الامور العامة وفيه فصول
الاول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين
او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه او بغير ذلك تشتمل على دور ظاهر بل
المراد تعريف اللفظ اذ لا شيء اعرف من الوجود **اقول** رتب الكلام
في الامور العامة اعني الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها على ثلثة فصول

وذلك لانحصارها بالاستقراء في الوجود والعدم واحوالهما وفي الماهية
واحوالها وفي المركب من الماهية والوجود او العدم واحوالها وفي العلة
والمعلول الفصل الاول في الوجود والعدم وذكر فيه انحاء من التعريف الاول
في تحديدهما قال ح تحديدها اي تحديد المتكلمين الموجود بالثابت العين والمعدوم
بالمنفي العين وتحديد الحكماء الموجود بانه الذي يمكن ان يخبر عنه والمعدوم بنقيضه
وهو ما لا يمكن ان يخبر عنه وبغيرهما مثل قولهم الموجود هو الفاعل او المنفعل والمعدوم
هو المنفعل يشتمل على دور ظاهر وهو الدور بمرتبة واحدة لان كل من المعرفات
الثلثة للموجود يعرف بالموجود وكل من المعرفات الثلثة للمعدوم يعرف بالمعدوم
فلا يكون هذه التحديدات بحسب الحقيقة وهي ان يكون حقيقة ما وضع اللفظ بازائه
مجهولة من حيث هي هي فيعرف بغيرها والا كانت باطلة ضرورة استلزامها الدور
وقد عرفت ذلك في المنطق بل المراد بهذه التعريفات التعريف اللفظي وهو ان يكون
ما وضع اللفظ بازائه معلوما من حيث انه مجهولا من حيث انه مدلول اللفظ
فيعرف ذلك الشيء من هذه الحيثية يعني من حيث هو مدلول اللفظ بلفظ آخر عرف انه مدلول
له والتعريف على هذا الوجه ليس بدور اذ الشيء من حيث انه مدلول اللفظ غير
كونه مدلولا له لا يتوقف تعريفه على الشيء من حيث هو مدلول اللفظ من غير
كونه مدلولا له واريد معرفته بهذا الوجه والامور البديهية يجوز تعريفها
بحسب اللفظ اذ الشيء المعلوم بالبديهة جاز ان يكون مجهولا من جهة
انه مدلول اللفظ فيعرف بلفظ آخر اشهر واظهر منه وانما يكون المراد
بهذه التعريفات للوجود والعدم التعريف بحسب اللفظ اذ لا اعرف من
الوجود فيمتنع تعريفه بحسب الحقيقة لامتناع تعريف الشيء بنفسه وبما هو مساوٍ له

في ابطال دليل بداهتها

في المعرفة وبالاخفى ولا يمتنع تعريفه بحسب اللفظ اذ ان يكون الوجود من
حيث هو مدلول لهذا اللفظ مجهولا وان كان اعرف من غيره من حيث هو هو
فيعرف بالاعتبار الاول وايضا الوجود لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة
لانه بديهي التصور والبديهي يمتنع تعريفه لامتناع تحصيل الحاصل
واعلم ان البديهيات كما يمكن تعريفها بحسب اللفظ ويمتنع بحسب الحقيقة و
الكسبيات يمكن تعريفها بهما والالفاظ المرادفة تصلح للتعريف بحسب اللفظ
ان كانت اشهر ولا تصلح للتعريف بحسب الحقيقة وقول المص وتحديدها
بالثابت العين والمنفي العين مستدرك اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل
الموجود والمعدوم عرفا بهما واما الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين
ونفي العين ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم مساويا للمعدوم والموجود
في المعرفة عند من عرف معنى صيغة المفعول كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم
بما ذكر دالا على تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين فلذلك
لم يتحاش عن ذلك واورد في محل تعريف الوجود والعدم تعريف الموجود والمعدوم
افادة لهذا المعنى قال والاستدلال يتوقف التصديق بالشيء فيه على تصور
الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه وابطال الرسم باطل اقول
استدل الامام في الملخص على بداهة تصور الوجود بوجوه ثلثة واشار المص
الى اثنين منها وحكم ببطلانها فقوله والاستدلال مبتدا وقوله باطل خبره الوجه
الاول تقريره ان الوجود بديهي التصور لان التصديق البديهي
اي ما لا يصار الى التقسيم ونقيضها في الصدق والكذب مثل قولنا اما ان
يكون الشيء موجودا واما ان يكون معدوما يتوقف على تصور الوجود

وذلك لانحصارها بالاستقراء في الوجود والعدم واحوالهما وفي الماهية
واحوالها وفي المركب من الماهية والوجود او العدم واحواله وفي العلة
والمعلول الفصل الاول في الوجود والعدم وذكر فيه [illegible] الاول
في تحديدهما قال [illegible] تحديدهما [illegible]
[illegible] المبلغ العاني وتحديد الحكـ [illegible]
[illegible] مما لا يمكن ان [illegible]
او المنفعل يشتمل على [illegible]
الثلثة للموجود يعرف بالموجـ [illegible]
فلا يكون هذه التحديدات [illegible]
مجهولا من حيث هي [illegible]
وقد عرفت ذلك في المنطق [illegible]
ما وضع اللفظ بازائه معلو [illegible]
فيعرف ذلك الشيء من هذا [illegible]
له والتوقف على هذا الوجه [illegible]
كونه مدلولا له لا يتوقف [illegible]
كونه مدلولا له واريد معرفـ [illegible]
بحسب اللفظ اذ الشيء المعلـ [illegible]
[illegible]
انه مدلول اللفظ فيعرف بلفظ اخر اشهر واظهر منه وانما يكون المراد
بهذه التعريفات للوجود والعدم التعريف بحسب اللفظ اذ لا اعرف من
الوجود فيمتنع تعريفه بحسب الحقيقة لامتناع تعريف الشيء بنفسه وبما ساواه

بالموقوف او بالاخفى ولا يمتنع تعريفه بحسب اللفظ اذ ان يكون الوجود من
حيث هو مدلول لهذا اللفظ مجهولا وان كان اعرف من غيره من حيث هو
فيعرف بالاعرف [illegible] وايضا الوجود لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة
[illegible] يمتنع تعريفه لامتناع تحصيل الحاصل
[illegible] بحسب اللفظ ويمتنع بحسب الحقيقة و
[illegible] الفاظ المترادفة فيصلح للتعريف بحسب اللفظ
[illegible] بحسب الحقيقة وقول المص وتحديدهما [illegible] بل
[illegible] اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل
[illegible] الوجود والعدم يعرفان بثبوت العين
[illegible] الوجود والعدم مساويا للمعدوم والموجود
[illegible] كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم
[illegible] ثبوت العين ونفي العين فلذلك
[illegible] الوجود والعدم تعريف الموجود والمعدوم
[illegible] يتوقف التصديق بالتنافي عليه ويتوقف
[illegible] فرضه ابطال الرسم باطل اقول
[illegible] الوجود بوجوه ثلثة الاول المص
[illegible] وقوله باطل جزء الوجه
الاول تقريره ان الوجود بديهي التصور لان التصديق البديهي
اي بالسابق بان النقيضين لا يجتمعان في الصدق والكذب مثل قولنا اما ان
يكون الشيء موجودا واما ان لا يكون [illegible] يتوقف على تصور الوجود

قال شارح المواقف المبحث الاول في تصور الوجود والعدم تصور الوجود بديهي لوجوه ثلثة الاول ان الوجود جزء الوجود
المتصور بديهة وجزء المتصور بديهة متصور بديهة فالوجود متصور بديهة فتصور الوجود بديهي وفيه نظر اما اولا
[illegible]

وذلك لانحصارها بالاستقراء في الوجود والعدم واحوالهما وفي الماهية
واحوالها وفي المركب من الماهية والوجود او العدم واحوالها وفي العلة
والمعلول **الفصل** الاول في الوجود والعدم وذكر فيه اثنا عشر بحثا الاول
في تحديدهما قال ع تحديدهما الى تحديد المتكلمين الموجود بالثابت العين والمعدوم
بالمنفي العين وتح…
… علمهما لا يمكن ا…
او المنفعل لشئ…
الثلثة للموجود ا…
فلا يكون هذه ا…
مجهولا من حيث…
وقد عرف ذلك في…
ما وضع اللفظ ا…
فيعرف ذلك ا…
له والتعريف على…
كونه مدلولا له…
كونه مدلولا له…
بحسب اللفظ ا…
انه مدلول اللف…
بهذه التعريفات للوجود والعدم التعريف بحسب اللفظ اذ لا اعرف من
الوجود فيمتنع تعريفه بحسب الحقيقة لامتناع تعريف الشئ بنفسه وبما ساواه

قوله لانا نعلم بداهة مطلقا بحيث العلم بداهة الجزء محال انا اذا نعلم بداهة التصديق مطلقا اي
بجميع اجزائه ...
...
الاستدلال هذا ... فلما ... شريف ... الله
ونور الله ... لطيفة ... شريف

بالمعرف والاجلى ولا يمتنع تعريفه بحسب اللفظ اذ ان يكون الوجود من
حيث هو مدلول لهذا اللفظ مجهولا وان كان اعرف من غيره من حيث هو هو
فيعرف بالاعتبار الاول وايضا الوجود لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة
لانه بديهي التصور والبديهي يمتنع تعريفه لامتناع تحصيل الحاصل
…كن تعريفها بحسب اللفظ ويمتنع بحسب الحقيقة و
…هي والالفاظ المترادفة تصلح للتعريف بحسب اللفظ
…يصلح للتعريف بحسب الحقيقة وقول المصنف وتحديدهما
…العين مستدرك اذ الوجود والعدم لم يوخذا فيهما بل
…هما واما الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين
…بل لما كان الوجود والعدم مساويا للمعدوم والموجود
…في صيغة المفعول كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم
…وجود والعدم بثبوت العين ونفي العين فلذلك
…في محل تعريف الوجود والعدم تعريف الموجود والمعدوم
…و الاستدلال يتوقف التصديق بالثاني عليه وتوقف
…الوجود مع فرضه وابطال الرسم باطل اول
…بداهة تصور الوجود بوجوه ثلثة واما المص
…لانهما فقوله والاستدلال سنذكره وقوله باطل حجة اوهم
…جود بديهي التصور لان التصديق البديهي بالتساوي
اي ما التساوي بين القضية ونقيضها في الصدق والكذب مثل قولنا اما ان
يكون الشئ موجودا او لا ان يكون معدوما وهذا يتوقف على تصور الوجود

ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي بديهي
ان يكون بديهيا فتصور الوجود والعدم بديهي الوجه الثاني تقريره ان الوجود
بديهي التصور لانا نتصوره فتصوره اما بالبديهة او بالكسب او لا واسطة
بينهما والثاني ممتنع فيلزم الاول وانما قلنا ان الثاني ممتنع لانه لو كان كسبيا
يلزم توقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرض تركبه او التعريف
بالرسم وكل من هذه الاقسام الثلثة باطل وانما قلنا انه يلزم احد هذه
الامور لانه لو كان كسبيا فاما ان يعرف بنفسه فيلزم توقف الشيء على نفسه
او باجزائه وتلك الاجزاء اما موجودات فيلزم توقف الوجود على نفسه
وكذا يلزم توقف تعريفه على نفسه سواء كان مفهوم تلك الوجودات
هو الوجود من حيث هو او الوجود مع قيد واما غير وجودات فلا بد وان
يحصل عند اجتماعها امر زائد والا لكان الوجود محض ما ليس بموجود وهو
محال فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فيلزم ان يكون
التركيب في معروضاته لا فيه وقد فرض التركيب فيه او بامر خارج فيلزم
ان يكون التعريف بالرسم واما بطلان القسم الاول والثاني فظاهر واما
بطلان القسم الثالث فلان الامر الخارجي انما يعرف الشيء اذا علم كونه
مساويا له لامتناع تعريف الشيء بالاعم لان اقل درجات التعريف التمييز
والاعم لا يصلح له وبالاخص لانه اخفى والعلم بالمساواة يتوقف على العلم
بالشيء وانه دور وبما عداه وهو ممتنع لامتناع احاطة الذهن بالامور الغير
المتناهية لا يقال لا نسلم انه انما حصل عند اجتماع الاجزاء امر زائد
يلزم ان تكون التركيب في معروض الوجود لا فيه وانما يلزم ذلك ان

لو كان الوجود هو ذلك الزائد فقط واما ان كان الوجود هو الزائد مع تلك
الاجزاء فلا يلزم ذلك لانا نقول اذا كان الوجود هو الزائد مع تلك الاجزاء
يكون الزائد جزءا له فمعقول الجزء الذي هو الزائد اما ان يكون وجودا فيلزم
توقف الشيء على نفسه او غير وجود فيلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بوجود واما
بيان بطلان الوجه الاول من الاستدلال فتقريره ان يقال لا نسلم ان ما توقف
عليه التصديق البديهي اولى ان يكون بديهيا فان التصديق البديهي هو الذي
لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز ان يكون كل من تصور طرفيه او
احدهما بالكسب مع انه سابق على البديهي ولئن سلمنا ذلك لكن التصور
السابق على التصديق هو التصور بوجه ما لما عرفت في المنطق وبداهة التصور
بوجه ما لا يقتضي بداهة التصور بالحقيقة ولا بداهته من كل الوجوه فجاز ان يكون
تصوره بوجه ما بديهيا وتصوره من كل الوجوه او بحسب الحقيقة غير بديهي
والمطلوب بالتعريف تصوره بحسب الحقيقة او بوجه اخر غير الوجه البديهي
وقيل في بيان ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان كان بديهيا
مطلقا اي بجميع اجزائه لم يحتج الى دليل والا لم يفد واجيب بانه بديهي
مطلقا لتوقفه على بداهة العلم بالجزء لا على العلم ببداهة العلم بالجزء وجاز
ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته فتبين بالاستدلال وعلى ان يحتج
قال في ابطال هذا الوجهان هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا لم
يحتج الى دليل والا لم يفد ولا يمكن ان يقال العلم ببداهته مطلقا
لا يتوقف على العلم ببداهة العلم بالجزء لان العلم ببداهته مطلقا بدون
العلم ببداهة الجزء محال واما بيان بطلان الوجه الثاني من الاستدلال



مقدمة منا لا نسلم ان اجزاء الوجود اذا كانت غير موجودات وحصل
عند اجتماعها زائد يلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بموجود او تقدم الشيء
على نفسه وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجود هو الزائد مع الاجزاء وهو
ممنوع لجواز ان يكون الزائد هو الاجزاء جميعا فلا يلزم ان يكون خارجا
عن الاجزاء لان الاجزاء مقومات له ولا كونه جزءا من الوجود حتى يلزم تقدم
الشيء على نفسه او كون الوجود محض ما ليس بموجود ولا يقال اذا كان
كل واحد من الاجزاء داخلا في الوجود يكون جميع الاجزاء ايضا داخلا
فلا يكون جميع الاجزاء الذي هو داخل فيه نفسه لانا نقول لا نسلم
انه اذا كان كل واحد داخلا يكون المجموع داخلا فليس اذا صح حكم على كل
واحد صح على الجميع وايضا لو صح ما ذكرتم يلزم نفي جميع المركبات وهو
باطل بالضرورة سلمنا انه يمتنع التعريف باجزائه ولكن لا نسلم ان التعريف
الرسمي باطل قوله لانه متوقف على العلم بالملزوم قلنا لا نسلم بل يتوقف
على المساواة في نفس الامر لا على العلم بها سلمناه ولكن يعلم باللازم
الا على تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه بوجه ما فلا يلزم الدور ولا الا
بالامور الغير المتناهية قال وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود
واتحاد مفهوم نقيضه بقبوله القسمة يعطي الشركة اقول لما فرغ من بيان
تصور الوجود شرع في بيان اشتراكه اتفق جمهور المحققين على ان الوجود
مشترك بين جميع الموجودات معنى وخالفهم الاشعري فيه وذهب الى
ان وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واختار
المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بوجوه ثلاثة ذكرها الحكماء الاول

لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لتردد الذهن في
حال تردده في الخصوصيات والتالي باطل اما الملازمة فلانه
لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا سواء كان ذاتيا للخصوصيات
او عرضيا وعلى التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد
فيه ضرورة استلزام انتفاء الشيء انتفاء ذاتيه المختص وانتفاء خاصته
واما بيان بطلان التالي فلانا نجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات
وذلك لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بوجود علته مع التردد
في ان علته واجب او ممكن جوهر او عرض والى هذا الوجه اشار بقوله
وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود اي تردد الذهن في الخصوصيات
حال الجزم بمطلق الوجود يعطي الشركة اي يفيد اشتراك الوجود
بين الخصوصيات فان قيل يجوز ان لا يكون الوجود مشتركا بين جميع الموجودات
لكن يكون مشتركا بين بعضها وهو الممكنات ووجود الباري تعالى
يكون مخالفا لوجود الممكنات فلا تتم الشرطية اذ يجوز التردد في
ان العلة جوهر او عرض حال الجزم بوجودها اجيب بانه حينئذ
يجوز التردد في ان العلة واجب او ممكن حال الجزم بوجودها و
كذلك الوجه الثاني ان مفهوم نقيض الوجود اعني السلب مع جميع
المعدومات فيلزم ان يكون مفهوم الوجود ايضا واحدا والا لبطل
الحصر العقلي بين الوجود ونقيضه فان قيل لا نسلم ان مفهوم السلب
واحد بل سلب كل شيء مفهوم مخالف لسلب غيره مقابل لايجاب
الشيء اجيب بان سلب كل شيء وان كان مخالفا لسلب غيره لكن

كل من السلبين مشتركا في مطلق السلب ضرورة ان مطلق السلب عينهما الدال
على الاشتراك ومن توهم ان الحكم انما يختص بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص
فقد اخطأ وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما
بعدمه الخاص لم يجزم العقل بالانحصار بل يطلب قسما اخر بخلاف ما اذا قلنا
زيد اما ان يكون موجودا او معدوما فان العقل لم يطلب قسما اخر وجزم
بالحصر فعلمنا ان التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى
الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل واحد منهما الثالث ان الوجود
يقبل القسمة الى الواجب والممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض
فيجب ان يكون مشتركا بين جميع الاقسام ضرورة وجوب اشتراك مورد القسمة
القسمة بين الاقسام فان قيل لا نسلم انه يلزم من قبول الوجود القسمة
كونه مشتركا بين الجميع بل بين البعض اذ يصدق قولنا العالم اما واجب
او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير
عالم وكذا يصح تقسيم كل من الامرين الذين بينهما عموم من وجه الى الاخر
مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما
حيوان او غير حيوان اجيب بانه يلزم من قبول الشيء القسمة الى
جميع افراد اقسامه كونه مشتركا بين جميع افراد اقسامه والوجود يقبل
القسمة كذلك فوجب اشتراكه بين الجميع واعترض على الوجوه
بان الاشتراك الذي لزم فيها من حيث اللفظ لا من حيث المعنى
باطل لانا لو قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى مفهوم الوجود لم يلزم
الاشتراك المعنوي واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لا براهين اذ اشتراك

الوجود من حيث المعنى بديهي والبديهي لا يتوقف على الدليل
بل قد يكون بعضه محتاجا الى تنبيه بالنسبة الى بعض الاذهان اذ قد
ان يشكل على بعض الاذهان الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي
ذلك البديهي لعدم تصور طرفيه ذلك البديهي على الوجه الذي يتوقف
عليه الجزم فالمنع والمعارضة فيه فما ذكر في معرض السند لا يجدي كثير نفع
في تغاير الماهية والا اتحدت الماهيات او لم ينحط اجزاؤها ولا انفكاكها
نقضا وتحقق الامكان وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال والانتقاض
النافض ومرتب الواحد لما فرغ من بيان اشتراك الوجود
عليه كونه مغايرا للماهيات اي زائدا عليها والمغاير وان كانت
لا تقتضي بحسب المفهوم ان يكون الوجود زائدا لاحتمال ان يكون
داخلا في الماهيات لكن المراد هنا بالمغايرة الزيادة وقوله فيها الماهية
اي يكون زائدا عليها وهذه الدعوى ايضا ضرورية ولم ينازع فيها
الا الاشعري ومن تبعه فانهم قالوا وجود كل شيء عين ماهيته
وان قالوا ان وجود الواجب ليس زائدا عليه لكنهم قالوا ان الوجود المطلق
مقول على الوجودات بالتشكيك فيكون زائدا عليها اما الوجود المطلق
زائد على وجوده الخاص الذي هو حقيقته واحتج المصنف على ان
الوجود زائد بوجوه ثلاثة الاول تقريره ان الوجود زائد
على الماهيات لانه لو لم يكن زائدا لكان اما نفسها او داخلا فيها
وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان نفسها وهو مشترك بين الموجودات
فيلزم ان يكون الماهيات ايضا مشتركة وليس كذلك واما الثاني فلان

الوجود ان كان جزءا من الماهيات بعض اجزاء الماهية والثاني باطل بيان الملازمة

ان الوجود لو كان داخلا لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه

فيكون الانواع المندرجة تحته متميزا بعضها عن البعض بفصول الوجود

والا لتقوم الوجود بالمعدوم وهو محال فاذا كان الفصول موجودة والفرض

ان الوجود جنس للوجودات فيلزم ان الفصول مركبة من الاجناس والفصول

فصول الفصول فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية فيلزم عدم انحصار

اجزاء الماهية واما بيان بطلان الثاني فلان اجزاء الماهية لو كانت غير منحصرة لزم

امتناع تحقق شيء من الماهيات لان تحققها حينئذ يتوقف على تحقق جميع اجزائها

الغير المتناهية الذي هو محال ضرورة امتناع تحقق الامور الغير المتناهية المرتبة

في وجود معا قيل ان اراد بالحكم جزئيا وهو ان يكون الوجود زائدا في

بعض الماهيات فمسلم وان اراد كليا وهو ان يكون الوجود زائدا في جميع

الماهيات فيكون نقيضه جزئيا وهو قولنا الوجود ليس زائدا في جميع الماهيات

وحينئذ جاز ان يكون زائدا في البعض ونفسا في البعض وجزءا في البعض فلا

يتم شيء مما ذكرتم لانحاء الماهيات فلان كلها من اجزاء غير متناهية اجيب

بان اختلاف الوجود في العروض والنفسية والدخول غير متصور لانه لو اقتضى

العروض فينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى النفسية او الدخول

فكذلك فان قيل لا نسلم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ذلك ان لو كان من

المفهومات المتواطية وهو ممنوع لانه مشكك اجيب بانه اذا كان مشككا

يكون زائدا في الجميع وهو عين المطلوب الوجه الثاني ان تعقل الوجود

ينفك عن تعقل الماهية اي تعقل الماهية

ولا تجعل وجودها الذهني والخارجي فلا يكون الوجود نفس الماهيات

ولا داخلا فيها والا لامتنع انفكاك تعقلها عن تعقلها فان قيل تعقل

الماهية كيف ينفك عن تعقل وجودها الذهني وتعقلها عبارة عن

وجودها في الذهن اجيب بان تعقلها وان كان عبارة عن وجودها

في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن فان تعقل وجودها

في الذهن غير وجودها في الذهن بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل وان

كان عينه بالذات في بعض الصور فان قيل لا نسلم انا نعقل الماهية

مع الغفلة عن وجودها فانه كلما نتعقل وجودها فيه اجيب بانه لو كان تعقل

الماهية مستلزما لتعقل وجودها لاستحال الشك في ان الماهية موجودة

عند تعقلها في الذهن اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء المعقول عند

تعقله في الذهن وليس كذلك فانا نتعقل ماهية المثلث ونشك في

وجودها الذهني والخارجي فان قيل يجوز ان يكون الماهيات التي

لا نتصور تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود فلا يتم الدليل الذي

ذكرتم على قولكم انها اجيب بان على تقدير الاستواء لا يجوز

ذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائدا كما ذكرنا الوجه الثالث

ان الامكان متحقق لان بعض الموجودات مركب وكل مركب مفتقر الى

اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن ويلزم من تحقق الامكان كون

الوجود زائدا لانه لو كان نفس الماهيات او داخلا فيها لم يكن نسبته

اليه والى سلبه على السوية فلا يكون الماهية ممكنة فلا يتحقق الامكان

الرابع لو لم يكن الوجود زائدا لكان نفسا او جزءا والاول باطل لانه لو كان

الوجود على الماهية فايدة والثاني باطل فانا نقول الجوهر موجود والقول
موجود والماهية موجودة ونستفيد منه فايدة معقولة لم تكن حاصلة قبل
الحمل واما الملازمة فلانه لو كان نفسا لكان قولنا الجوهر موجود بمنزلة قولنا
الجوهر جوهر ولا شك في عدم فايدة مثل هذا الحمل والثاني ايضا باطل
لانه لو كان جزءا لما توقف حمله على الماهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف
حمل الذاتي على الاستدلال والتالي باطل فانا نحتاج في كثير من الماهيات
الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها بالوجه الخاص لو لم يكن الوجود
زايدا لزم التناقض عند سلبه عن الماهية او تركب الواجب والتالي
باطل بقسميه ضرورة انتفاء التناقض وانتفاء تركب واجب الوجود اما
الملازمة فلانه لو كان نفسا لكان قولنا الماهية ليست بموجودة بمنزلة
قولنا الماهية ليست بماهية او الموجود ليس بموجود وهو متناقض ولو كان
داخلا وهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب الواجب قال
وقيامه بالماهية من حيث هي هي زيادته في التصور اقول هذا جواب عن
دخل مقدر توجيهه لو كان الوجود زايدا لكان الماهية غير موجودة في
نفسها فيكون الوجود قايما بالمعدوم وهو محال توجيه الجواب ان
يقال الوجود قايم بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية الموصوفة بالوجود
والعدم لانا نقول الماهية من حيث هي هي اما ان تكون موجودة او معدومة
او لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يقوم الوجود بها لامتناع
قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود المتصف
بنقيضه وهو محال لانا نقول الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة

ولا معدومة ومعنى قولي ان مفهوم الماهية من حيث هي ليس نفس احدهما ولا
احدهما داخلا في مفهومها لا بمعنى ان مفهوم الماهية منفك عن احدهما فانه
يمتنع انفكاك احدهما عن الماهية فلا يلزم الواسطة واذا كانت الماهية من
حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة ولا
امتناع قيام الوجود بها واعلم ان زيادة الوجود على الماهية في العقل لان
اتصاف الماهية به امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالسواد فان الماهية ليس
لها وجود منفرد ثم يعرض لها الوجود وجودا آخر حتى يجتمعا اجتماع
المقبول والقابل كالسواد والجسم بل الماهية ان كانت فكونها وجودها
والماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط فلا يكون الوجود
زايدا الا في العقل قال وهو ينقسم الى الذهني والخارجي والا بطلت
الحقيقية اقول لما فرغ من بيان كون الوجود زايدا شرع في بيان انقسامه
الى الذهني والخارجي واختلف في الوجود الذهني فذهب قوم الى انه
والمتكلمون انكروه واحتج المثبتون عليه بانه لو لم يكن للماهية وجود في الذهن لبطلت
القضية الحقيقية وهي التي حكم فيها على ما صدق عليه الموضوع بالفعل
من ان يكون موجودا في الخارج ام لا والتالي باطل اما الملازمة فلانه
فلانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي والاحكام الايجابية
المستدعية لوجود الموضوع على ما ليس بموجود في الخارج باطلة
عدم شرط صحتها وهو وجود الموضوع اذ ليس في الخارج لانه ليس بموجود
ولا في الذهن اذ الفرض ان الوجود الذهني غير ثابت فتكون القضايا
الحقيقية باطلة واما بيان بطلان التالي فلان القضية الحقيقية بالمعنى الذي

ذكرنا هي المعتبرة الصادقة عند التحقيق لا الخارجية التي اشترط فيها وجود

الموضوع في الخارج فانها باطلة وقد حقق المصـ بيان ذلك في هذا التذييل

قال والموجود في الذهن انما هي الصورة المخالفة في كثير من اللوازم اقول

هذا جواب عن شبهة من انكر الوجود الذهني وتقرير شبهتهم انه لو كان للاشياء

وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن متصفا بصفات متضادة وبالاشياء

عنه والتالي ظاهر الفساد وبيان الملازمة انه لو حصل الحرارة والبرودة

والاستقامة والاستدارة وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا

باردا مستقيما مستديرا لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب

اتصاف المحل بها تقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في

المحل يوجب اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباحها فيه فلا

يوجب والموجود في الذهن هو صور هذه الاشياء واشباحها

لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصورة والاشباح لا تساوي عالم

الصور والاشباح في اللوازم بل تخالفها في كثير من اللوازم قال

وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين بل الحصول اقول ذهب

طائفة الى ان الوجود معنى يقوم بالماهية في الاعيان وبه تحصل الماهية

في العين وهو باطل لانه لو قام بها في الاعيان لكان قيامه بها متاخرا عن

حصولها في الاعيان فيلزم ان تكون موجودة قبل قيام الوجود بها

وهو محال بل وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا

عن ما به تحصل الماهية في الاعيان قال ولا تزايد فيه ولا اشتداد

اقول الوجود غير قابل للزيادة والنقصان لانه ان قبل الزيادة فزيادته

اما وجود او غيره فان كان الاول فاما ان يكون عين الوجود

الاول فيكون تحصيلا للحاصل وهو محال وان كان غيره

فلا يجوز ان يكون الوجود الاول منتفيا والا لزم اجتماع المثلين

وهو محال وح يلزم الشيء موجودا بوجودين وهو محال وان كان

الثاني لم يقبل الزيادة فيه هف وان قبل النقصان فالناقص ان كان

وجودا هو عين الثاني لزم ان يكون الشيء موجودا معدوما في حالة واحدة

وهو محال او غير الثاني فيلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين وهو محال

وان كان غير وجود فالناقص الوجود هف والوجود لا يقبل الاشتداد والضعف

لان معنى الاشتداد ان يكون لحال العرض القار في المحال الثابت

تبدل نوعيته في الآنات بحيث يوجد في كل آن نوع آخر يكون متوسطا بين ما

يوجد في آنين محيطين بذلك الآن ويتحد جميعها على ان المحل المتقوم

دونه متوجه بتلك الحالات الى غاية ما ومعنى الضعف كذلك المعنى

الا انه من حيث هو منصرف عن تلك الغاية فالتحدد في الشدة والضعف

بالمحل لا الحال المتجدد المنصرم ومثل هذا الحال لا يكون الا عرضا لان المحل

متقوم ثابت بدونه واما الوجود فليس كذلك بحال متقوما بدونه لم يتصور الاشتداد

والضعف فيه ومن هذا علم ان الجوهر لا يقبل الاشتداد والضعف

قال والوجود خير محض اقول اي الوجود خير محض فانا اذا بحثنا عن ماهية الشيء

الذي يعرف عند الجمهور بلفظ الخير وتأملنا في وجوه استعمالاتهم وحقيقة ما

في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض وجدنا الخير بالذات

هو الوجود والشر بالذات هو العدم بيان ذلك ان الشر يطلق على الوجود

١٢



وسائر المعقولات في المفهوم والنسبة بين العرض محصورة في التماثل
والتضاد والتخالف والتماثل والتضاد تستدعي لما ذكرنا فتحقق
المخالفة للمعقولات والوجود لا ينافي المعقولات لان المنافي
المستلزم لا يعرض له والوجود يعرض لجميع المعقولات فلا ينافي
شيئا منها فان قيل العدم امر معقول والوجود ينافيه
فلا يصح قولكم الوجود لا ينافي شيئا من المعقولات اجيب بان
العدم من حيث هو معقول يعرض له الوجود ولا يكون بهذا
الاعتبار منافيا له فان اعتبار كونه منافيا غير اعتبار كونه معقولا
قال ويساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى
عقله اقول اعلم ان من قال بان الوجود عين الماهية لا يمكنه
القول بكون المعدوم شيئا على معنى ان الماهية يجوز
تقررها في الخارج منفكة عن الوجود والا لزم اجتماع
النقيضين وهو الوجود والعدم معا واما من قال بان الوجود
زائد على الماهية فقد اختلفوا فزعم بعضهم ان الماهية يجوز
تقررها في الخارج منفكة عن الوجود وهذا معنى قولهم المعدوم
شيء ومنهم من منع ذلك والاول مذهب المعتزلة والثاني مذهب
سائر المتكلمين والحكماء واتفقوا على ان المنفي ليس بشيء ان صح
التعبير وعنوا بالمنفي الماهيات الممتنع الوجود في الخارج فعلى
هذا محل النزاع الماهيات المعدومة الممكنة الوجود اذا عرفت
ذلك فاعلم ان قوله ويساوق الشيئية اي الوجود يساوق
الشيئية ويلازمها على معنى ان كل ما هو موجود فهو شيء وكل ما ليس

موجود ليس بشيء فالمعدوم في الخارج سواء كان ممكنا او ممتنعا
ليس بشيء ومن نازع في هذا فقد كابر مقتضى عقله فان العقل قاض بان
المعدوم لا تقرر له في الخارج فلا يكون شيئا قال وكيف يتحقق بدونه
اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف وانحصار الموجود مع عدم تعقل الثالث
القائلون بان المعدوم شيء قد اثبتوا القدرة وهي صفة المؤثر
وقد ثبت ان اتصاف الماهية بالمقدورية ثابت في الاعيان وهو امر
اعتباري لانه لو ثبت في الاعيان لكان متصفا بالثبوت فاتصافه بالثبوت
ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل وهو محال اذا عرفت ذلك فاعلم ان
المص قال كيف يتحقق الشيئية بدون الوجود اي كيف يتحقق ان
المعدوم شيء مع اثبات القدرة وانتفاء اتصاف الشيء بالصفة
في الاعيان لان المنافاة بينهما متحققة وذلك لانه لو تحقق الشيئية
بدون الوجود انتفى القدرة لانه لو ثبت فتأثيرها في الذات او في
الوجود او في اتصاف الذات بالوجود والاقسام باسرها باطلة اما
الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما
الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدورة واما الثالث
فلان الاتصاف ممتنع في الخارج فلا تأثير للقدرة فيه واذا بطلت
الاقسام باسرها انتفى القدرة فالقول بتحقق الشيئية بدون الوجود
ينافي اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف والثاني ثابت فانتفى الاول
قوله وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد اي كيف يتحقق الشيئية
بدون الوجود مع انحصار الموجود اي مع تناهيه مع عدم



نعقل امر زايد على الكون في الاعيان هذا برهان الجواد على عدم تحقق
الشيء بدون الوجود تقريره ان القول بتحقق الشيء بدون
الوجود مع انحصار الموجود مع عدم تعقل الزايد ممالا يجتمعان
والثاني ثابت فانتفى الاول اما انتفاء الاجتماع فلانه لو تحقق الشيء
بدون الوجود لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية
نوعية كما هو مذهبهم والثبوت هو الوجود لعدم تعقل امر زايد على
الكون في الاعيان فلو كان للاشخاص الغير المتناهية ثبوت لكان
لها كون فيكون لها وجود اذ الكون هو الوجود فيلزم وجود اشخاص
غير متناهية ولا يكون الموجود منحصرا اي متناهيا ضرورة عدم
تناهيها واما بيان ثبوت الثاني فلان عدم تعقل الزايد على الكون في
الاعيان ضروري وانحصار الموجودات ثابت عندهم ولو اقتضى التميز
الثبوت عينا لزم منه محالات في الامكان اعتباري يعرض لها و
على انتفائه لما فرغ من اقامة الحجة على ابطال مذهبهم شرع في ابطال
حججهم على ان المعدوم شيء اي ثابت متقرر اما الحجة الاولى فتقريرها
ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الصغرى فثبوتها
من وجوه الاول ان المعدوم معلوم والمعلوم متميز الثاني ان المعدوم
مراد والمراد متميز الثالث ان المعدوم مقدور والمقدور متميز واما الكبرى فلان
صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف وقد اجاب المصنف عن الكبرى بان
فالانسلم ان كل متميز ثابت في الاعيان فان التميز لا يقتضي الثبوت عينا والا لزم محالات الاول ان العدم
الممتنعات كشريك الباري تعالى واجتماع النقيضين متميزة عن غيرها فلو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم

١٥

ثبوت هذه المعدومات المستمرة وهو غير ثابت في الاعيان بالاتفاق
ولان الخيالات التي يركبها الخيال متميزة فلو اقتضى التميز الثبوت عينا
لزم ثبوتها في الاعيان وهو ممتنع عندهم وكذلك الوجود متميز عن غيره
فلو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوته في الاعيان وهو ممتنع الحجة الثانية

والوجود لفرد على القسمة ... ويجوز قيام
العرض بالعرض ... لما ابطل ... شرع في ابطال شبهة

نعم لو يدل على الكون في الاعيان هنا وهو ان الوجود اعلى عام تحقق
الشيء بدون الوجود تقريره ان القول بتحقق الشيء بدون
الوجود مع انحصار الوجود مع عدم تعقل الزايد ما لاجتماع
والثاني فانهم الاول اما في الاحياء [illegible] لو تحقق الشيء

قال لا نسلم ان [illegible] الاعيان فان العقل لا يعلم الثبوت عينا ولا لزم منه الا ان العقل
[illegible] الباري تعالى [illegible] ثبوت عينا لزم

ثبوت هذا المعدوم الممتنع وهي غير ثابتة في الاعيان بالاتفاق
ولان الخيالات التي يركبها الخيال متميزة فلو اقتضى التميز الثبوت عينا
لزم ثبوتها في الاعيان وهو ممتنع عندهم وكذلك الوجود متميز عن غيره
فلو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوته في الاعيان وهو ممتنع الحجة الثانية
المعدوم ممكن لان امكانه ليس بمنتف والا لامتنع فقولنا الامكان وكان
لا يكون الامكان ثابتا وليس جوهرا قائما بذاته لانه اضافي والاضافي
يستدعي محلا يقوم به فلا يكون جوهرا فيكون عرضا فلا بد له من محل
ثابت لاستحالة قيام الصفة الثابتة بالمنفي ولا يجوز ان يكون محله
غير المعدوم الممكن لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها فيكون
المعدوم الممكن ثابتا اجاب المصنف بان الامكان امر اعتباري لانه لو كان
خارجيا لزم التسلسل والامكان عرض لها وانه [illegible]
الحالية فلا يستدعي ثبوت محله قال وهو مرادف الثبوت والعدم
النفي فلا واسطة اقول لما فرغ من تساوق الشيء والوجود شرع
في نفي الحال واثبتها ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين اولا
والقاضي ابو بكر وحدوها بانها صفة قائمة بموجود ليست هي
موجودة ولا معدومة فيكون الثابت عندهم اعم من الموجود و
المعدوم من المنفي وهو باطل بالضرورة لان العقل يقضي بنفي
الواسطة بين الوجود والعدم والوجود مرادف الثبوت والعدم مرادف
النفي ولا واسطة بين الثبوت والنفي فلا واسطة بين الوجود والعدم
قال والوجود لا يرد عليه القسمة والكلي ثابت ذهنا ويجوز قيام
العرض بالعرض اقول لما ابطل الحال شرع في ابطال شبههم

الاولى ان الوجود صفة قائمة بالموجود ليس بموجود والا لساوى
غيره في الوجود وزاد بوجوده فيلزم التسلسل ولا معدوم والا
لاتصف بنقيضه اجاب بان الموجود لا يرد هذه القسمة وهي
قولنا اما ان يكون موجودا واما ان يكون معدوما لانها
انقسام الشيء الى الموصوف به وعدمه فيه لا يصح ان يقال الوجود
اما اسود او ابيض ولان سلمنا ان الوجود يقبل هذه القسمة
فنختار ان الوجود موجود في الذهن فلا يكون قائما بالموجود
في الخارج فلا يكون حالا الحجة الثانية ان السواد يشارك
في اللونية ويخالفه في فصله المختص به فان وجد كل من الجنس
والفصل فلا بد وان يقوم احدهما بالاخر والا لامتنع ان يلتئم
منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض وان عدما او
احدهما لزم تركب الموجود عن المعدوم وهو محال فيكون كل منهما
ليس بموجود ولا معدوم وهما صفتان وهما وصفان قائمان
بالسواد الموجود فيكونان حالين اجاب عنه بان كل واحد منهما
كلي والكلي ثابت في الذهن فلا يرد عليه هذه القسمة بحسب الخارج
اذ لا يقبله وبحسب الذهن يكون موجودا في الذهن فلا يكون قائما
بالموجود في الخارج فلا يكون حالا وايضا على تقدير ان يكون
كل واحد منهما موجودا او احدهما قائما بالاخر لم يلزم منه محذور
اذ يجوز قيام العرض بالعرض قال ونقضوا بالحال نفسها
اقول اي نقض مثبتو الحال في حجتهم الدالة على ثبوت الحال
بالحال نفسها اي لو كان حجتهم صحيحة لزم ان يكون للحال حال اخرى و

ويلزم التسلسل وذلك لان حجتهم في قولهم انا وجدنا حقائق
مشتركة في بعض ذاتياتها ومختلفة موجودين في البعض الاخر و
ما به الاشتراك غير ما به الاختصاص وهما ليسا بموجودين ولا
معدومين ويكونان وصفين للحقائق الموجودة فيلزم الحال و هذا
ينتقض عليهم بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها
مشتركة في الحالية ومختصة بما به الامتياز فيكون لكل حال امر مشترك
وامر مختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين وصفان للحال
فيكون للحال حال اخر ويتسلسل [illegible] بان يكون كل منهما حالا
انه لو كان قائما بموجود وليس كذلك لان كلا منهما قائم بالحال والحال
ليس بموجود لانا نقول الحال صفة قائمة بموجود وما به الاشتراك
والاختصاص ايضا قائمان بذلك الموجود فيكونان حالين قال
والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل
اقول القائلون بالحال اعتذروا عن النقض من وجهين الاول انا
لا نسلم اشتراك الاحوال في الحالية وتباينها بخصوصياتها وانما
يلزم ذلك ان لو جاز وصف الاحوال بالتماثل والاختلاف وهو
ممنوع بل ذلك عندنا من خواص الموجود الثاني انا نلتزم التسلسل
وهو ان يكون للحال حال الى غير النهاية ونقول لم قلتم ان مثل
هذا التسلسل باطل واما وجه بطلان الاعتذار الاول فبان
نقول كل امرين يشير العقل اليهما فاما ان يكون المتصور من احدهما
هو المتصور من الاخر او يكون المتصور من احدهما مغايرا



المتصور من الاخر والاولان هما المثلان والاخران هما الخلافان
والعلم بذلك ضروري فاذا كان كذلك فلو ثبت الاحوال فان كان
المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر كانا مثلين والا مختلفين
واذا كان كذلك كانت الاحوال مشتركة في الحالية ومتباينة بالخصوصية
فيلزم المحال الذي ذكروا ما وجه بطلان الثاني وهو لزوم التسلسل
فبان نقول لو كان التسلسل جائزا لما انتظم دليل على اثبات الصانع
القديم لافتقار هذا الدليل الى ابطال التسلسل قال فبطل ما فرعوا
عليها من تحقق الذوات المتميزة في العدم وانتفاء تاثير
المؤثر وثباتها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في
الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية واثبات صفة المعدوم وما يكون به
وامكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد
اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة اقول لما ابطل القول بالمعدوم
والقول بالحال اشار الى ان ما هو من تفاريع القول بهما ايضا باطل
وقد ذكر ولا فروعا للقول بان المعدوم شيء منها تحقق الذوات
المتميزة المتناهية فقال ابو يعقوب الشحام وابو علي الجبائي وابنه
ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي وابو عبد الله
البصري وابو اسحاق بن عياش والقاضي عبد الجبار ان للمعدومات
الممكنة قبل دخولها في الوجود ذواتا واعيانا وحقائق وان الثابت
من كل نوع من الذوات المعدومة عدد متناه وان تلك
الذوات متباينة باشخاصها ومنها انتفاء تاثير الفاعل فيها فيجعل

الذوات

لما عاد الكلام فيه وان لم يكن موصوفا بها او لا محتاجا فان كان
موجبا لزم نسبته الى الكل على السواء وان كان مختارا كان المصير
متجددا لان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون كذلك فالذوات



الممكنة قبل دخولها في الوجود ذواتًا وأعيانًا وحقائق وإن الثابت
من كل نوع من الذوات المعدومة عدد متناه وإن تلك
الذوات متباينة باشخاصها ومنها أن تأثير الفاعل ليس في جعل

الذوات

الذوات ذواتًا بل في جعل الذوات موجودة فإن البارئ تعالى
لا يقدر على جعل الذات ذاتًا والجوهر جوهرًا والسواد سوادًا و
البياض بياضًا إلى غير ذلك من الماهيات الممكنة وإنما يقدر على
اخراج تلك الذوات من العدم إلى الوجود بأن يخلق صفة الوجود
في تلك الماهيات المعدومة ومنها أن تلك الذوات متشاركة
في كونها ذواتًا ولا تباين بينها إلا بالصفات وإليه الإشارة بقوله
وتباينها أي واتفقوا على تباين الذوات ومنها اختلافهم في إثبات صفة
الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية وذهب
الجمهور إلى أن تلك في العدم متصفة بصفات الأجناس وعنوا
أن ذات الجوهر موصوفة بالجوهرية وذات السواد موصوفة بالسوادية
وغير ذلك وزعم ابن عياش أن تلك الذوات المعدومة عارية
عن جميع الصفات وأن الصفات إنما تحصل لها حال الوجود و
احتج عليه بأن الذوات لما كانت متساوية في الذاتية وجب أن
يصح على كل واحدة منها ما يصح على الأخرى فلو اختصت ذات
معينة بصفة معينة فاختصاصها بتلك الصفة المعينة إن
كان لا لأمر لزم الترجيح بلا مرجح وإن كان لأمر فذلك المرجح إن
كان موصوفًا بتلك الذات صارت الذات صفة وإن كان صفة
لها عاد الكلام فيه وإن لم يكن موصوفًا بها ولا صفة لها فإن كان
موجبًا لزم نسبته إلى الكل على السواء وإن كان مختارًا كان الصفة
متجددة لأن فعل الفاعل المختار يجب أن يكون كذلك فالذوات

في العدم خالية عن الصفات ثم وردت عليها الصفات اما حالة
العدم او حالة الوجود والاول يوجب ان تكون الذوات المعدومة
يرد عليها الصفات المتزايلة والثاني يوجب ان يكون الصفة انما
يحصل لها حالة الوجود وكلاهما محالان اما الاول فلاتفاقهم
على ذلك واما الثاني فلكونه خلاف المعتقد واحتج القائلون بان اتصافها
بصفة الاجناس بانه لو لم تكن الذوات موصوفة بالصفات حالة
العدم لما وقع الامتياز بينها في تلك الحالة ضرورة تساويها في
الذاتية فيلزم ان تكون الذوات واحدة وليس كذلك والجواب
انا لا نسلم انها لو لم تكن موصوفة بصفات الاجناس لما كانت متميزة
لجواز ان تتميز بصفاتها او بصفة اخرى غير صفات الاجناس كما تتميز
افراد النوع بعضها عن بعض ثم القائلون بالصفات زعموا ان
صفات الجوهر اما ان تكون عائدة الى الجملة اي الى مجموع الجواهر التي
تركب الجسم منها وهي الحيوة وكلما هو مشروط بها كالعالمية و
المريدية والقادرية وغيرها واما الى الافراد فاثبتوا لها صفات
اربعا احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية
والثانية الوجود وهي الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة التحيز
وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهر بشرط
الوجود والرابعة الحصول في الحيز وهي الصفة التي يسمونها بالكائنية
المعللة بالمعنى القائم بالجوهر وهو الذي يسمونه كونا واما
الاعراض فالصفات العائدة الى الجملة غير معقولة واما العائدة

الى الافراد فثلاث الاولى الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم
وهي صفة الجنس كالسوادية والبياضية ويسمونها صفات الانفس
والثانية الصفة الصادرة عن صفات الاجناس بشرط الوجود
وهو الحصول في المحل واجابوا عن قول من يقول عليهم لو كانت الاعراض
ثابتة في العدم لكانت حالة في المحل بان العرضية ليست علة الحلول
في المحل مطلقا بل بشرط الوجود الثالثة صفة الوجود وهي بالفاعل
والفاعل لا يعطي السواد حقيقة وانما يعطي له صفة الوجود ثم
اختلفوا فزعم ابو علي الجبائي وابنه وابو الحسين الخياط وابو
القسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان الجوهرية مغايرة للتحيز وهي
علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري
وابو اسحق بن عياش ان الجوهرية والتحيز صفة واحدة ليسا بغيرين
ثم اختلف هؤلاء الثلاثة فزعم الشحام وابو عبد الله ان ذات
الجوهر كما انها موصوفة بالجوهرية حالة العدم فهي ايضا موصوفة بالتحيز
حالة العدم لان الجوهرية والتحيز لما كانا صفة واحدة لزم من
اتصاف الذات باحدهما اتصافها بالاخرى ثم اختلفا بعد ذلك
فذهب الشحام الى ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وموصوف
بالمعاني حتى التزم رجلا معدوما على راسه قلنسوة وبيده سيف
وذهب ابو عبد الله الى ان الجوهر متحيز في العدم لكنه غير حاصل في الحيز
بل بشرط كون المتحيز حاصلا في الحيز وموصوفا بالمعاني هو الوجود و
اما ابن عياش فمنع اتصاف الذات بالجوهرية حالة العدم وقال لذا

كان للجوهرية عين التحيز والتحيز حال العدم محال والا لكانت الذات
حاصلة حال العدم في الحيز لامتناع التحيز بدون الحصول في الحيز امتنع
اتصافها بالجوهرية فاذن لما ثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس
الجوهرية وغيرها ومنها اختلافهم في اثبات صفة المعدومية وفي كونه معللا
فذهب كلهم الا ابا عبد الله الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما
صفة لان العدم نفي لو كان صفة زائدة لكانت مفتقرة الى
الذات التي هي غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فلا بد له من
علة وعلته لو كانت تلك الذات لدامت المعدومية بدوامها
فوجب ان لا تدخل في الوجود وان كانت غيرها فذلك الغير ان كان
مختارا كانت المعدومية حادثة لان فعل المختار حادث فيلزم
ان لا تكون الذات معدومة ثم صارت معدومة وهو محال وان
كان موجبا فان كان واجبا لزم من دوامه دوام المعدومية وان
كان ممكنا افتقر الى موجب اخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم
التسلسل وهو محال ومنها اختلافهم في امكان وصف الجوهر المعدوم
بالجسمية واتفقوا على ان الجواهر المعدومة لا توصف بالا
جسام حالة العدم الا ابا الحسين الخياط فانه قال به ومن التفاريع
اتفاقهم على ان بعد العلم بان للعالم صانعا متصفا بالقدرة والعلم
والحيوة وارسال الرسل يمكننا الشك في وجوده الى ان يعرف ذلك
بدلالة منفصلة قال وقسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف
بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكره اقول لما فرغ من تفاريع القول بان

المعدوم

المعدوم شيء ذكر قسمة الحال بقوله وقسمة عطف على الامور
المذكورة في تفاريع القول بان المعدوم شيء الفرع الاول قسمة
الحال الى المعلل وغيره فقالوا الحال ينقسم الى قسمين حال يكون
ثبوتها للشيء معللا بمعنى موجود قائم بذلك الشيء كالعالمية فانها
معللة بالعلم الذي هو معنى موجود قائم بذات العالم وكذا القادرية
وغيرها من الاحوال المعللة وحال غير معلل ثبوتها للشيء بمعنى موجود
قائم بذلك الشيء كسوادية السواد فانها ليست لاجل معنى قائم
بذات السواد الفرع الثاني ان الذوات كلها متساوية في الذات
ومختلفة بالاحوال فان علة اختلافها احوال يتصف بها قال
الوجود قد يوخذ على الاطلاق فيقابله عدم مثله وقد يجتمعان
لا باعتبار التقابل ويعقلان معا وقد يوخذ مقيدا فيقابله مثله
ويفتقر الى الموضوع كافتقار الملكة ويوخذ حصصيا ونوعيا وجنسيا
اقول اعلم ان الوجود قد يوخذ تارة من حيث هو غير مقيد بماهية
من الماهيات مثل وجود الانسان ونحوه فيكون وجودا مطلقا
وهو مفهوم الوجود من غير التفات الى ماهية من الماهيات
ويقابله عدم مثله اي يقابل الوجود المطلق عدم مطلق وهو
سلب الوجود المطلق من غير ان يقيد بماهية من الماهيات و
قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك لان العدم
المطلق قد يتصور فيعرض له كونه في الذهن فيعرض له الكون
المطلق اعني الوجود ضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض

المطلق لكن اعتبار التقابل لهم غير اعتبار الاجتماع وذلك لان
العدم المطلق من حيث هو سلب الوجود المطلق مقابل له ومن
حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين
مغاير للاخر واما اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه
فباعتبار انه سلب له لا يجتمع بل يقابله وباعتبار انه يعرض له
لا يقابله بل يجتمع معه اجتماع العارض مع المعروض فالوجود
المطلق والعدم المطلق يعقلان معا وقد يوخذ الوجود من حيث
هو مقيد وخاص وهو الوجود المخصص باضافته الى ماهية من
الماهيات كوجود زيد ووجود الانسان فيقابل الوجود المقيد
عدم مثله اي مقيد بما قيد به الوجود كعدم زيد وعدم الانسان
والعدم المقيد يفتقر الى موضوع مقيد به كما ان ملكته اعني الوجود
المقيد يفتقر الى موضوع يقيد به وقد يوخذ الموضوع شخصيا
كقولنا وجود زيد وعدم زيد وقد يوخذ نوعيا مثل وجود
الانسان وعدمه وقد يوخذ جنسيا مثل وجود الحيوان و[عدمه]
ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له   الوجود لا جنس له
اذ لا مفهوم اعم منه فلا يكون له جنس والا لكان جنسه الذي
هو غيره مفهوما اعم منه وهذا خلف بل هو بسيط اي لا يكون
له جزء اصلا لان اجزاءه ان كانت موجودة لزم تقدم الوجود على
نفسه او كون ما فرض جزءا ليس بجزء وذلك لان الموجود الذي
هو جزء هو شيء له الوجود فاعتبار الوجود معه اما بالجزئية

اوبالعرضية فان كان الاول يلزم ان يكون الوجود جزء جزئه فيلزم
تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين وان كان الثاني يلزم ان
يكون الشيء هو الذي فرض جزءا للوجود معروضا له وان كا[ن]
معدومة يلزم ان يكون الشيء متقوما بنقيضه[...] فان [كان] [...] العدم

[illegible]

الوجودات التي هي عوارض الماهيات يشمل هذه الاختلافات
فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر على



المطلق لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان
العدم المطلق من حيث هو سلب الوجود المطلق مقابل له من
حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين

له جزء ... الوجود
نفسه او كونه مما فرض جزءا له ليس جزءا وذلك لان الموجود الذي
هو جزء هو شئ له الوجود فاعتبار الوجود معه اما بالجزئية

او بالعرضية فان كان الاول يلزم ان يكون الوجود جزء جزئه فيلزم
تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين وان كان الثاني يلزم ان
يكون الشئ هو الذي فرض جزءا للوجود معروضا له وان كان
معدومة فيلزم ان يكون الشئ متقوما بغيره ان كان الجزء العدم
... وهو الجزئية او متقوما بالنقيض

فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر على



المطلق لكن اعتبار التقابل لا غير اعتبار الاجتماع وذلك لان
العدم المطلق من حيث هو سلب الوجود المطلق مقابل له من
حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين
مغاير للاخر وانا اعتبار كونه سلبا الوجود لا اعتبار كونه معه و

موجوده لا من سلبه الوجود
نفسه او كونه ما فرض جزأ ليس بجزء وذلك لان الوجود الذي
هو جزء من شئ له الوجود فاعتبار الوجود معه اما بالجزئية

او بالعرضية

او بالعرضية فان كان الاول يلزم ان يكون الوجود جزء جزء قبله
تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين وان كان الثاني يلزم ان
يكون الشئ هو الذي فرض جزأ للوجود معروضا له وان كانت
معدومة يلزم ان يكون الشئ متقوما بغيره ان كان عند اخذ العدم
اعتبار العدم مع المعد ومن الجزئية او متقوما بالضد بعد
ان اعتبر العدم مع المعدوم من العروض فان كان بسيطا يلزم ان
لا يكون له فصل ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك
على عوارضها فليس جنسا من غيره مطلقا الوجود فهو لا
يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل تكثره بتكثر الموضوعات اي الماهيات
التي يعرض لها الوجود فان الوجود العارض للانسان غير الوجود
العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته
الى الانسان والفرس وهو مقول على عوارض الموضوعات اعني
افرادها العارضة للماهيات بالتشكيك لان المقول بالتشكيك
هو كلي واقع على افراده لا على سواء بل على اختلاف اما بالتقدم
والتاخر وقوع المتصل على المقدار وعلى البياض الحاصل في
محله واما بالاولوية وعدمها وقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا
وعلى ما ينقسم بوجه اخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة و
الضعف وقوع الابيض على الثلج والعاج ووقوع الوجود على
الوجودات التي هي عوارض الماهيات يشمل هذه الاختلافات
فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى

وجود الجوهر ووجود العرض بالأولوية وعدمها وعلى وجود
القار ووجود غير القار بالشدة والضعف والشدة والضعف هنا
غير الاشتداد والضعف الذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما
فيكون الوجود مقولا بالتشكيك على عوارض الموضوعات
التي هي وجودات الماهيات واذا كان مقولا بالتشكيك لا يكون
جزء الشيء مطلقا اما بالنسبة الى الماهيات فلما ذكرنا انه زايد واما
بالنسبة الى وجودات الماهيات التي هي جزئياته فلان المقول
بالتشكيك لا يكون داخلا في ماهية افراده الواقع هو عليها
بالتشكيك لما ستعرف ان الماهية واجزاءها لا يختلف وقوعها
على الجزئيات بل يقع عليها بالتواطؤ قال والشيئية من المعقولات
الثانية وليست متاصلة في الوجود ولا شيء مطلقا ثابت بل هي
تعرض لخصوصيات الماهيات اقول المعقولات الثانية هي
العوارض التي تعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولم يوجد في
الخارج صورة تطابقها ولما وقعت في الدرجة الثانية من
التعقل سميت معقولات ثانية والشيئية من المعقولات
الثانية وليست متاصلة الوجود كاصل الحيوان والانسان
غيره من الحيوانات بل انها تعرض لغيرها الذي هو معروضها في العقل
وليس للشيئية المطلقة وجود ما لم تعتبر خصوصية تعرض لها فلا
شيء مطلقا ثابت بل الشيئية تعرض لخصوصيات الماهيات في
العقل ولو كان الشيء موجودا في الخارج لكان مشاركا لغيره في الشيئية

ومخالفه بخصوصية فيكون له شيء ويلزم التسلسل قال وقد
تتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا
غير وتنافى عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد وجود
الاخر بخلاف باقي الاعدام اقول لا خلاف في ان الوجودات متمايزة
واما العدمات فقد اختلفوا فيها فذهب قوم الى انها غير
متمايزة لانها لو كانت متمايزة لكانت ثابتة والتالي باطل والجواب
انه ان اريد بكونها ثابتة على تقدير التمايز ثبوتها في
الخارج فالملازمة ممنوعة اذ التميز لا يقتضي الثبوت في الخارج
وان اريد ثبوتها في الذهن فالملازمة مسلمة ونفي التالي ممنوع
اذ العدم له ثبوت في الذهن واحتج المص على ان الاعدام متمايزة
بثلاثة وجوه الاول ان عدم المعلول مستند الى عدم العلة ولا
يستند الى غيره ولا غيره اليه فلو لم يكن عدم المعلول متميزا عن
عدم غيره ولا عدم العلة ايضا لما كان كذلك الثاني ان عدم
الشرط ينافي وجود المشروط لامتناع الجمع بينهما ضرورة امتناع
وجود المشروط بدون وجود الشرط وعدم غير الشرط لا ينافيه
فيكون العدم الذي هو مناف غير العدم الذي لا يكون منافيا
فيكون احد العدمين متميزا عن الاخر الثالث ان عدم الضد كالسواد
عن المحل يصحح وجود الضد الاخر كالبياض فيه وعدم غير الضد
لا يصححه فيكون عدم الضد متميزا عن عدم غير الضد قال ثم
العدم قد يعرض لنفسه فتصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين

أقول العدم قد يعتبر تارة باعتبار انه سلب الوجود فيعرض للماهية
وقد يعتبر تارة باعتبار انه مفهوم من المفهومات ولا يعتبر انه سلب
الوجود وبهذا الاعتبار يكون معقولاً له تحقق في الذهن وكلما
كان له تحقق في الذهن يمكن العقل ان يفرضه معدوماً فانه
يمكن العقل الحاق الوجود والعدم بجميع المعقولات فاذا اعتبر العقل
العدم من حيث انه معقول متحقق في الذهن كان له ان يفرضه
معدوماً فيكون العدم عارضاً لنفسه والعدم العارض يقابل
العدم المعروض من حيث انه وقع له تنوع اي حيث انه عدم مقيد
وهو عدم العدم والعدم المعروض غير مقيد بانه عدم نفسه او
عدم غيره فيصدق النوعية والتقابل على العدم العارض باعتبارين
قال وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز
في الذهن على انه برهان اني وبالعكس لمي أقول لما بين ان عدم
المعلول يستند الى عدم العلة استشعر ان يقال لما كان كل واحد
من العلة والمعلول يرتفع الآخر برفعه وكل واحد منهما كالآخر
في ان رفع كل منهما يستلزم رفع الآخر فاسناد عدم المعلول الى العلة
ليس اولى من عكسه فاورد ما يصلح ان يكون جواباً عن هذا وهو
ان عدم المعلول وان كان مستلزماً لعدم العلة في الخارج لكنه
ليس علة لعدم العلة في الخارج فانه اذا رفع العلة كحركة
اليد بالمفتاح رفع المعلول كحركة المفتاح وليس اذا رفع المعلول
كحركة المفتاح ترفع العلة كحركة اليد وان كان كل يستلزم الآخر بل

المعلول

المعلول انما رفع لان العلة رفعت فيكون رفع العلة علة لرفع
المعلول لا بالعكس لكن جاز ان يكون عدم المعلول في الذهن علة لعدم
العلة فيه على انه برهان اني بان يكون عدم المعلول اظهر عند
العقل من عدم العلة فيكون العلم بعدم المعلول علة للعلم بعدم
العلة علية باعتبار التعقل لا باعتبار الوجود في الخارج و
لهذا سمي برهاناً انياً لانه يفيد ثبوت العلة وانيتها ولا
يعطي السبب واللمية في نفس الامر والاول يسمى برهاناً لمياً
لانه يعطي السبب واللمية في نفس الامر قال والاشياء المتباينة
في العموم والخصوص وجوداً تتعاكس عدماً أقول اي اذا كان بين
الاشياء عموم وخصوص مطلق في الوجود كالانسان والحيوان
المتباينة من غير عكس العموم والخصوص وجوداً فان الانسان اذا
وجد وجد الحيوان من غير عكس كان العموم والخصوص متعاكسين في
العدم اي اذا عدم العام عدم الخاص من غير عكس فانه اذا عدم الحيوان
عدم الانسان من غير عكس والحاصل ان كل شيئين يكون بينهما عموم
وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما عموم وخصوص مطلق على
العكس اي يكون نقيض الاخص مطلقاً اعم مطلقاً من نقيض الاعم
مطلقاً قال وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنا حقيقية أقول
كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون بالغير او لا والاول هو
المفتقر والثاني هو الغني والمفتقر هو الممكن سواء كان وجوداً
او عدماً والغني ان كان هو الوجود فهو الواجب وان كان العدم فهو الممتنع وهذه



القسمة حقيقية اي يكون القسمان فيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان
اذ كل موجود لا بد وان يصدق عليه احدهما ويمتنع ان يصدقا
عليه معا وكذا كل معدوم ولا واسطة بينهما قال واذا جعل الوجود
او جعل رابطة ثبت مواد ثلاث في انفسها وجهات في العقل
دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان
وكذا العدم اقول الوجود يجعل تارة محمولا كقولنا الانسان
موجود ويجعل تارة رابطة لمحمول آخر كقولنا الانسان يوجد
كاتبا وعلى التقديرين يكون للمحمول نسبة الى الموضوع ولا بد لتلك
النسبة في نفس الامر من كيفية تسمى تلك الكيفية اذا اعتبرت
في نفسها مادة واذا اعتبرت في العقل تسمى جهة وقد تخالف
المادة الجهة والمواد ثلاث لان نسبة المحمول الى الموضوع ان
كانت بحيث يستحيل انفكاك الموضوع عن ثبوت المحمول فتلك
المادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت
بحيث يستحيل انفكاك الموضوع عن سلب المحمول فتلك المادة هي
الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان وان كانت بحيث لا يستحيل
انفكاك الموضوع عن ثبوته ولا عن سلبه فتلك الكيفية هي الامكان
ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان فاذا اعتبر العقل هذه الكيفيات
تسمى جهات وهي دالة على وثاقة الرابطة بين المحمول والموضوع
وضعفها وكذا العدم يجعل تارة محمولا كقولنا الانسان معدوم
ويجعل تارة رابطة لمحمول آخر كقولنا الانسان انتفى عنه الحجر وعلى

قوله تسمى تلك الكيفية اذا اعتبرت في نفسها مادة واذا اعتبرت في العقل تسمى جهة [illegible]

[illegible]



القسمة حقيقية اي يكون اقسامها لا يجتمعان ولا يرتفعان

التقدير ثبت هوا ثلاث في انفسها تسمى جهات باعتبار
العقل كقولنا الانسان يمتنع عند الحجر والحيوان او الكاتب والربط
والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها اي و
البحث في تعريفها كالوجود اقول اي البحث في تعريف الوجوب و
الامتناع والامكان كالبحث في تعريف الوجود اي هذه الثلثة
غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير
افتقار الى فكر والتعريف الذي ذكروه لهذه الثلاثة يجب
اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ فيه دور اذ قد عرفوا الوجوب باستحالة
الانفكاك ثم عرفوا الاستحالة بعدم الامكان ثم الامكان بعدم
الوجوب فيكون دورا وكذا كل من الامكان والامتناع قال وقد
تؤخذ ذاتية فتكون القسمة حقيقية لا يمكن انقلابها
وقد يؤخذ الاولان باعتبار الغير والقسمة مانعة الجمع بينهما
يمكن انقلابهما وما نعة الخلو بين الثلاثة في الممكنات اقول
الوجوب والامتناع والامكان قد تؤخذ تارة ذاتية اي كل
منها بحسب الذات وح يكون قسمة المفهوم بحسب هذه الامور
الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية اي لا يمكن الاجتماع
بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق على
المفهوم ابدا واحدا منها ولان كل مفهوم اذا التفت اليه من
غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود او لا



هذه اقسام ثلاثة لا يخرج مفهوم من المفهومات عنها ولا يصدق
اثنان منها على شيء واحد فالاول منها هو الواجب لذاته والثاني
هو الممتنع لذاته والثالث هو الممكن لذاته قيل هذه القسمة غير
حاصرة اذ يجوز ان يكون قسم آخر وهو ان يكون المفهوم بحيث
اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم
معا أجيب بان هذه القسمة للمفهوم بالنسبة الى الوجود الخارجي
اي العقل يتصور المفهوم من حيث هو هو وينسب الوجود الخارجي
اليه ولا يتحقق قسم اخر وذلك لان المفهوم الذي فرضناه يجب
له الوجود والعدم معا فهو بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى
غيره يمتنع له الوجود في الخارج فيكون ممتنعا لذاته فلا يلزم قسم
اخر فان قيل يلزم على ما ذكرتم من القسمة ان يكون الممكن الذي هو
لا يجب له الوجود ولا يمتنع لذاته وح لا يلزم ان يتساوى طرفا وجوده
وعدمه لجواز ان يكون احد الطرفين راجحا على الاخر ولا ينتهي الى حد
الوجوب والامتناع فيجوز ان يقع ذلك الطرف الراجح بلا مرجح لان
التقدير انه راجح لذاته ولا يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر اجيب
بانه لا يجوز ان يكون احد الطرفين راجحا على الاخر لذاته لانه مع ذلك
الرجحان اما ان يمكن طريان الطرف الاخر او لا يمكن فان لم يمكن طريان
الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا
وقد فرضنا انه غير منتهي الى حد الوجوب هذا خلف وان امكن طريان
الطرف الاخر فاما ان يكون طريانه لسبب او لا فان لم يكن لسبب فقد وقع

الممكن

الممكن المرجوح لا لعلة وهذا ممتنع فان المساوي لما امتنع وقوعه لا لمرجح فـ
هو ممتنع الوقوع لا بسبب فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه لا لسبب
وان كان طريانه بسبب فلابد ان يجب بذلك السبب او لا
ووجوبه يتوقف على رجحانه على الطرف الاخر ورجحانه على الطرف
الاخر يتوقف على انتفاء رجحان ذلك الطرف

بالذات فقد
بحيث لا ينتهي
الطرف اذ لو
فان امتنع لم
بسبب الطرف
الذي ينبغي ذاته
يقتضي
اجب وجود
لانا نقول

المطلق ان كان وجود الواجب فوجوده مخصوص والوجود المخصوص
بذاته والا لم يكن مقتضيا لوجوده والجواب عنه ان الحكماء جعلوا
الوجوب تارة صفة للوجود وتارة صفة للذات بالقياس الى
الوجود فان اعتبر الوجوب من حيث هو صفة للوجود كان معناه
ان الوجود لا يكون من غيره مستغنيا عما سواه فاذا اطلق الوا



فهذه اقسام ثلاثة لا يخرج مفهوم من المفهومات عنها ولا يصدق
اثنان منها على شيء واحد فالاول منها هو الواجب لذاته والثاني
هو الممتنع لذاته والثالث هو الممكن لذاته قيل هذه القسمة غير
حاصرة اذ يجوز ان يكون قسم آخر وهو ان يكون المفهوم بحيث
اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم
معا اجيب بان هذه القسمة للمفهوم بالنسبة الى الوجود الخارجي
اي العقل يتصور [illegible]
اليه ولا يخفى [illegible]
له الوجود والعد[illegible]
غيره يمتنع له الوجو[illegible]
اخر فان قيل لم [illegible]
لا يجب له الوجود [illegible]
وعدم جواز ان يكون [illegible]
الوجوب والامتن[illegible]
التقدير انه يلج[illegible]
بانه لا يجوز ان يكون احد الطرفين راجحا على الاخر لذاته لان مع ذلك
الرجحان اما ان يمكن طريان الطرف الاخر او لا يمكن فان لم يمكن طريان
الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا
وقد فرض انه غير منتهي الى حد الوجوب هذا خلف وان امكن طريان
الطرف الاخر فاما ان يكون طريانه بسبب او لا فان لم يكن بسبب فقد وقع

الممكن المرجوح لا لعلة وهذا ممتنع فان المساوي اذا امتنع وقوعه فالمرجوح
هو ممتنع الوقوع لا بسبب فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه لا لسبب
وان كان طريانه بسبب فلا بد وان يجب بذلك السبب او لا فان لم يجب
وجوبه يتوقف على رجحانه على الطرف الاخر ورجحانه على الطرف
الاخر ورجحانه على الطرف الاخر يتوقف على انتفاء رجحان ذلك الطرف
الاخر فيصير انتفاء رجحان ذلك الطرف فلا يكون راجحا بالذات هف
ولئن سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الاخر لذاته الرجحان لا ينتهي
الى الوجوب لكن ذلك الرجحان غير كاف في وقوع ذلك الطرف اذ لو
كفى فلا يخلو من ان يمتنع معه وقوع الطرف الاخر او لا فان امتنع لزم
الانقلاب وان لم يمتنع لم يتوقف الوقوع على عدم سبب الطرف
الاخر فلا يكون كافيا قيل ان قول الحكماء ان الواجب ما يقتضي ذاته
وجوده يناقض مذهبهم ان وجود الواجب عين ذاته اذ الشيء لا يقتضي
نفسه والا لزم تقدمه على نفسه لا يقال ان وجود الواجب وجود
مخصوص والوجود المخصوص مقتضي المطلق وهو عينه لانا نقول
المطلق ان كان وجود الواجب فوجوده مخصوص والوجود المخصوص
عين ذاته والا لم يكن مقتضيا لوجوده والجواب عنه ان الحكماء جعلوا
الوجوب تارة صفة للوجود وتارة صفة للذات بالقياس الى
الوجود فان اعتبر الوجوب من حيث هو صفة الوجود كان معناه
ان الوجود لا يكون من غيره مستغنيا عما سواه فاذا اطلق

على الله تعالى بهذا الاعتبار لم يقتض ان يكون له ذات مقتضية
للوجود فلا يلزم تناقض بهذا الاعتبار واذا اعتبر الوجوب من
حيث هو صفة للماهية يكون معناه ان ذاته تقتضي وجوده
بهذا الاعتبار يكون له وجود مغاير لذاته ولا يلزم تناقض عليهم
وذلك لان الوجود الذي هو عين ذاته هو الوجود الخاص والوجود
المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه
مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده تقتضيه
ذاته فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون كل موجود ممكن واجبا لذاته
وذلك لان الوجود المطلق عارض للوجود الخاص الذي يكون الممكن
ووجوده الخاص يقتضي لذاته وجوده المطلق فيكون واجبا
لذاته اجيب بان ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء
الوجود الخاص الوجود اقتضاء ذات الممكن الوجود الخاص فلا يكون
الممكن واجبا لان ذاته لا تقتضي الوجود فان قيل يلزم ان يكون
الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته لانه وجود خاص يقتضي الوجود المطلق
فيكون واجبا لذاته والا لم يكن الواجب ايضا واجبا بذاته اجيب بانا
لا نسلم ان الوجود الخاص للممكن يقتضي لذاته الوجود المطلق وانما
يلزم ذلك ان لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وكذلك
فان الوجود الخاص للممكن مفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها
فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون

واجبا لذاته واعلم انه لا يمكن انقلاب كل من الواجب والممتنع
والممكن بالذات الى الاخر لان ما بالذات يمتنع ان يزول بالغير والا
لم يكن الذات مقتضية له فيمتنع ان يصير الواجب بالذات
بالذات وبالعكس وكذا يمتنع ان يصير الواجب بالذات ممتنعا
بالذات وبالعكس وكذا الممكن بالذات يمتنع ان يصير ممتنعا بالذات
وبالعكس وقد يوخذ الاولان اي الوجوب والامتناع بحسب الغير
فيكون القسمة بينهما على سبيل منع الجمع دون الخلو في معقول واحد
وذلك لان المعقول الواحد يمتنع ان يكون واجبا بالغير وممتنعا
بالغير معا لانه اذا وجب بغيره يكون ذلك الغير متحققا فلا يكون
ممتنعا بغيره لان الغير الذي يستند اليه الامتناع هو عدم الغير الذي
يكون الوجوب به فلا يكون الوجوب حاصلا الا على تقدير تحقق الغير
الذي يجب به فلا يكون الامتناع بالغير حاصلا وكذا نقول اذا امتنع
بالغير يكون ذلك الغير الذي يستند اليه الامتناع متحققا وهو عدم
الامر الذي يستند اليه الوجوب فلا يحصل الامر الذي يستند اليه
الوجوب فلا يتحقق الوجوب بالغير فيمتنع الجمع بينهما في معقول
واحد وانما جاز الخلو عنهما لان المعقول الواحد يجوز خلوه من
الوجوب بالغير اذا كان واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فان الوجوب
الذاتي والامتناع الذاتي ينافيان الوجوب بالغير والامتناع بالغير
وكل من الواجب بالغير والممتنع بالغير يمكن انقلابه الى الاخر لانا لو

بالغير فلا يعرض له عدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد توجد
علته فيصير واجبا بالغير ولذا اعتبر الثلاثة اعنى الامكان الذاتي والامتناع
بالغير والوجوب بالغير في الممكنات تكون القسمة بينها على سبيل
منع الخلو اذ يمتنع خلو الممكن عن احدى من المفهومات الثلاثة لا
على سبيل منع الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي واحدهما بالغير
قال ويشتركان اى الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا بالسلب
والايجاب وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه
اقول الوجوب والامتناع يشتركان في اسم الضرورة اذ الضرورة
تطلق على كل منهما ويختلفان بالسلب والايجاب فان الوجوب يقال
لضرورة الايجاب والامتناع يقال لضرورة السلب واسم الضرورة
شامل لهما اى كل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الاخر اذا
تقابلا في المضاف اليه بان يكون المضاف اليه في احدهما الوجود وفي
الاخر مقابل الوجود اى العدم فيصدق الوجوب المضاف الى
الوجود على الامتناع المضاف الى العدم وبالعكس فيقال وجوب
الوجود هو امتناع العدم وبالعكس ويصدق الوجوب المضاف
الى العدم على الامتناع المضاف الى الوجود وبالعكس فيقال وجوب
العدم هو امتناع الوجود وبالعكس واما اذا لم يتقابلا في المضاف
اليه فلا يصدق احدهما على الاخر اذ لا يقال وجوب الوجود
امتناع الوجود وبالعكس ولا يقال ايضا وجوب العدم امتناع العدم

وبالعكس

وبالعكس قال وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد
الطرفين فيعم الاخرى والخاص اقول الامكان قد يؤخذ بمعنى سلب
الضرورة عن احد الطرفين اعنى الطرف المخالف ويسمى الامكان العام
وانما نسب الى العامة لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى
والامكان بهذا المعنى يعم الضرورة الاخرى اعنى ضرورة الجانب الموافق
والامكان الخاصي ثم ذلك لان الامكان العامي اذا اعتبر بالنسبة الى
سلب الضرورة عن جانب الوجود يشمل ضرورة الطرف الموافق اعنى
ضرورة العدم والامكان الخاصي اذ يصدق على كل من ضرورة العدم
والامكان الخاصي سلب الضرورة عن جانب الوجود واذا اعتبر بالنسبة
الى سلب الضرورة عن جانب العدم يشمل ضرورة الوجود والامكان
الخاص اذ يصدق على كل منهما سلب الضرورة عن جانب العدم و
الامكان الخاصي انما نسب الى الخاص لانه هو الذي اعتبره العرف
الخاص اعني عرف الحكماء وانحصار المواد في الثلاث بحسب الامكان
قال اعتبر الحكماء هذا الامكان لانهم لما وجدوا الامكان يستعمل
في سلب الضرورة وكانت المادة التي لا يكون احد جانبيها ضروريا
احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان قال
وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال ولا يشترط العدم في الحال والا
لاجتمع النقيضان اقول الامكان قد يعتبر بالنسبة الى الاستقبال
وهو ان يكون الالتفات الى سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم
في زمان الاستقبال ولا يلتفت الى حال الشيء في الماضي او الحال اذا

الوجود

الامكان العام



لان الشيء غير ضروري الوجود والعدم في اي وقت فرض لمن في
الاستقبال يسمى ممكنا بالامكان الاستقبالي وانما اعتبر هذا
اعتبرتم لان ما نسب الى الحال او الماضي من الامور الممكنة اما موجود
فيكون ضروريا بحسب الوجود واما معدوم فيكون ضروريا بحسب
العدم فالباقي على صرافة الامكان ما نسب الى الاستقبال من الممكنات
التي لا يعرف حالها من الوجود والعدم ولا يشترط في امكان الوجود
في الاستقبال العدم في الحال ولا يلزم ان يشترط في امكان العدم في
الاستقبال الوجود في الحال لانه لو لم يشترط الوجود في الحال في امكان
العدم في الاستقبال يلزم الترجيح بلا مرجح لانه انما اخرج الوجود الى
ظرف الوجود احترازا عن العدم المحض فان العدم لم يجعل الوجود في الحال
منافيا في الاستقبال دون العدم ترجيح بلا مرجح واذا اشترط الوجود
في الحال في امكان العدم في الاستقبال مع انه ممكن الوجود في الاستقبال ممكن
العدم فيه فيلزم ان يشترط الوجود والعدم في الحال في امكان الاستقبال
فيجتمع المتنافيان قال والثلاثة اعتبارية لصدقها على المعدوم
استحالة التسلسل اقول الوجوب والامكان والامتناع اعتبارية
لا تناسب معقولة من تصور وجوده الخارجي وليس لها تحقق
في الاعيان لوجوه بعضها مشترك بين الثلاثة وبعضها مختص ببعضها
المشترك وجهان الاول ان هذه الامور تصدق على المعدوم فان
المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود واجب العدم والمعدوم
الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الا

على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف
المعدوم بما هو متحقق بها وفيه نظر لان صدق الشيء على المعدوم
لا يقتضي ان يكون معدوما قولنا لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو
متحقق في الخارج قلنا يجوز ان يكون طبيعة واحدة بعض افرادها
معدوما وبعضها موجودا فتصدق تلك الطبيعة على الافراد
المعدومة فباعتبار صدقها على الافراد الموجودة تكون موجودة
وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة تكون معدومة فاعتبر
الانسان فان بعض افراده موجود وبعضها معدوم مع ان الانسان
صادق على الجميع فان الانسان باعتبار صدقه على الافراد الموجودة
يكون موجودا وباعتبار صدقه على الافراد المعدومة يكون
معدوما ولا يلزم منه اتصاف المعدوم بما هو متحقق في الخارج
ولا كون الطبيعة معدومة الثاني لو كانت هذه الامور متحققة
في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتميزة عنه
بالخصوصيات فوجودها غير ماهياتها فاتصاف ماهياتها بوجودها
لا يخلو عن احد هذه الامور ويلزم التسلسل وهو محال ولو كان
الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب اقول هذا دليل مختص بالوجوب
تقريره لو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان
الواجب ممكنا والتالي باطل لامتناع انقلاب بيان الملازمة
ان الوجوب اذا كان موجودا في الاعيان يكون ممكنا لاستحالة

والصفة مفتقرة الى الغير الذي هو موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن
واذا الحلق كان الوجوب ممكنا يكون الواجب ايضا ممكنا لان الواجب
انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن واذا كان ما به الشيء واجب
ممكن يكون الواجب ممكنا لا يقال لا يلزم من امكان الصفة امكان
الموصوف فان الصفة يكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف
جاز ان لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة
التي هي الوجوب امكان الموصوف الذي هو الواجب لانا
نقول اذا كانت الصفة ممكنة كان الموصوف من حيث هو
موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف بتلك
الصفة يفتقر الى الصفة الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار
صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث انه
واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب
لكن ممتنع غير حال لا يجوز ان يكون الواجب من حيث هذه الحيثية
ممكنا ويكون ذاته واجبة لان امكان الشيء من حيث انه متصف
بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء لا يقال لو كان من هذه الحيثية
ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال فيجوز ان يزول صفة
الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون بالذات واجبة ويلزم امكانه
لانا نقول لا نم انه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا كان من
هذه الحيثية جائز الزوال وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن علة

الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها وهو ممنوع فان علة الوجوب
هي التي يمتنع زوالها فيمتنع زوال الوجوب وان كان ممكنا لذاته
بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات اجيب بان علة الوجوب
لو كانت هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود
ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود فيلزم ان يكون
للواجب وجوب آخر او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال وان
كانت علة الوجوب غير الذات يلزم احتياج الواجب عن الذات
فيلزم الامكان قيل الوجوب نقيض اللاوجوب واللاوجوب عدمي
قوله لانه صادق على المعدوم قلنا صدقه على المعدوم لا يقتضي
ان يكون عدميا لجواز ان يكون اعم من المعدوم فيصدق على المعدوم
وعلى الموجود فلا يلزم ان يكون عدميا مطلقا لجواز ان يكون بعض
افراده موجودا وبعضها معدوما ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم
ان نقيض العدمي يلزم ان يكون وجوديا لجواز ان يكون كل من
النقيضين عدميا فان الامكن بالامكان الخاص لصدقه على الممتنع
عدمي واللاممكن الخاص ايضا لصدقه على المعدوم الممكن عدمي
قال ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع اقول هذا دليل
مختص بالامتناع تقريره لو كان الامتناع ثبوتيا اي موجودا
في الاعيان لزم امكان الممتنع والتالي باطل اما الملازمة فلانه
لو كان الامتناع موجودا في الاعيان لكان ممكنا اذ هو صفة



الصفة متفرع الى موصوفها الذي هو غيرها فيكون ممكنا وانا كان الامتناع ممكنا كونه موصوفه وهو الممتنع ايضا ممكنا لاستحالة امكان الصفة مع امتناع الموصوف واما بيان بطلان التالي فلانه لو امكن الممتنع يلزم الانقلاب وهو محال قال ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه اقول هذا دليل مختص بالامكان تقريره لو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود الممكن على امكانه والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو كان موجودا في الاعيان لكان صفة للممكن فيكون الممكن متقدما بالوجود على الامكان ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود واما بيان بطلان التالي فلانه لو كان الممكن متقدما على الامكان بالوجود يلزم ان لا يكون الممكن ممكنا حال الوجود وقبله فيلزم الانقلاب قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته اقول هذا جواب دليل على ان الامكان موجود تقريره لو لم يكن الامكان ثابتا موجودا لم يكن فرقا بين نفي الامكان والامكان المنفي والتالي باطل لانا نفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة اما الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا لكان منفيا فلا يكون بين نفي الامكان والامكان المنفي فرق لان الاعدام لا تمايز فيها تقرير الجواب انا لا نسلم الملازمة فان الفرق بين نفي الامكان والامكان على تقدير كونه منفيا ثابت فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان

العدمي

العدمي ونفي الامكان هو نفي ذلك الامكان العدمي وفرق بين الشيء العدمي وبين نفي الشيء العدمي قوله الاعدام لا تمايز فيها قلنا ممنوع فان عدم العلة متميز عن عدم المعلول واذا كانت الملازمة ممنوعة لم يلزم من نفي التالي نفي المقدم فلا يلزم من الفرق بين الامكان ونقيضه ثبوت الامكان ولفظ المنفي بعد لفظ الامكان زايد لعله وقع سهوا من الناسخين فان الخصم لم يدع استلزام عدم الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي عنها ثابت على تقدير عدمه بناء على ان الاعدام لا تمايز فيها فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم نقيض المدعى الذي هو مطلوب لكن لو حذف المنفي عن الامكان يكون اللازم لنقيض المدعى هو عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان لصدق استثناء نقيض التالي على زعمه فيصدق نقيض المقدم الذي هو المدعى قال والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع ومعروضهما قسيما ممكن لا ممكن باعتبار انقسام في المفهوم ومعروض الحقيقة اقول الوجوب ينقسم الى وجوب بالذات وهو الذي استند الى الذات من غير التفات الى الغير والى وجوب بالغير وهو الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع ينقسم الى الامتناع

بالذات والى الامتناع بالغير ومعروض الوجوب بالغير والامتناع
بالغير هو الممكن لا الواجب بالذات والممتنع بالذات اذ الممكن
بالذات اذا اعتبر معه وجود علته يعرض له الوجوب بالغير واذا
اعتبر معه عدم علته يعرض له الامتناع بالغير والواجب بالذات يمتنع
ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير وكذا الممتنع بالذات يمتنع
ان يعرض له لما سبق ولا يمكن ان يكون ممكنا بالغير لانه لو كان ممكنا
بالغير فهو اما واجب بالذات او ممتنع بالذات او ممكن بالذات [ضرورة]
الحصر والاقسام بأسرها باطلة والا يلزم الانقلاب وقد تقدم بطلان
ذلك في القسمة الحقيقية فان قيل لم لا يلزم من طريان الوجوب
او الامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان
الامكان بالغير على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب
اجيب بان الممكن بالذات لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما
بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب او
امتنع بها لم يصر الممكن بالذات غير الممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب
واما الواجب لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرأ عليه الامكان
بالغير لما بقي الوجود واجبا والا لم يطرأ عليه الامكان واذا لم
يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا
القول في الامتناع فان قيل لم يجوز ان لا يكون الوجود واجبا
بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات اجيب بانه لو جاز
ذلك لجاز انعدامه بالنظر الى الغير فيجوز زوال ما بالذات بحسب الغير فيلزم

الانقلاب

الانقلاب قال وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود و
العدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما بالنظر اليهما
يثبت ما بالغير ولا منافاة بين الامكان والغيري اقول الامكان
انما يعرض الماهية من حيث هي هي لا باعتبار وجودها وعدمها
ولا باعتبار وجود علتها وعدمها لا يقال الامكان انما يعرض للماهية
الممكن بالقياس الى الوجود والعدم فكيف يستقيم قولكم انما
يعرض لها من حيث هي هي لا باعتبار وجودها وعدمها لانا نقول
الامكان وان كان عروضه بالقياس الى الوجود والعدم لكن لم
يكن عروضه بالقياس الى الوجود والعدم بالنظر الى الماهية اي
بالنظر الى ان الماهية موجودة او معدومة وبين الامرين فرق
فان اعتبار مفهوم الوجود [جزء] اعتبار ومن حيث انه حاصل للماهية
واعتبار الاول شرط في الامكان دون الثاني وعند اعتبار الوجود
او العدم بالنسبة الى الماهية وعلتها يعرض لها الغيري اي الوجوب
بالغير والامتناع بالغير فانه اذا اعتبر وجود الماهية او وجود علتها
يعرض الوجوب بالغير اما باعتبار وجود الماهية فيعرض الوجوب
اللاحق واما باعتبار وجود العلة فيعرض الوجوب السابق و
كلاهما وجوب بالغير واذا اعتبر عدم الماهية او عدم علتها يعرض الامتناع
بالغير ولا منافاة بين الامكان والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع
بالغير لان الممكن يجوز ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما

بالنظر الى وجود علته او عدمها ويعرض له الامكان بالنظر الى ذاته

بل المنافاة بين الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي

كما بيناه قال وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس اقول الممكن قد

يكون ممكن الثبوت في ذاته كالمجردات وقد يكون ممكن الثبوت

لشيء اخر وكل ممكن العروض اي ممكن الثبوت لشيء اخر ذاتي اي

ممكن الثبوت في نفسه لان امكان ثبوت الشيء لشيء فرع امكان ثبوت

الشيء في ذاته ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن في ذاته ممكن العروض

لشيء آخر فان المجردات ممكنة الثبوت في ذاتها ولا يكون ممكن العروض

لشيء آخر قال واذا لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم

يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفية

الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب اقول اختلف النار ...

فان علة افتقار الممكن الى المؤثر هي الامكان او الحدوث فذهب

جمهور العقلاء الى ان علة الافتقار هي الامكان واختار المص هنا وذهب

جماعة من المتكلمين الى ان علة الافتقار هي الحدوث وذهب بعض

اخرون الى ان علة الافتقار مجموع الامكان والحدوث وذهب بعض

الى ان علة الافتقار هي الامكان بشرط الحدوث واحتج المص على المختار

بوجوه الاول انا اذا التفتنا الى الممكن الموجود علمنا انه مفتقر الى

العلة وطلبنا علة وجوده وان لم يتصور منه غيره انه ممكن فعلم

ان علة الافتقار الامكان لما علمنا افتقاره عند تصور الامكان

فما طلبنا علته بمجرد تصور الامكان والتالي باطل بالضرورة الثاني

الحدوث لا يكون علة ولا جزء علة ولا شرطها لانا نتصور وجود

الحادث ولا نطلب علة وجوده وذلك اذا لم نتصور امكان وجود

الحادث فلا ندرك الا تصور امكان وجود الحادث لم يجزم العقل انه

غير واجب فلا يطلب منه العلة الثالث الحدوث عبارة عن

مسبوقية الوجود بالعدم فيكون كيفية الوجود متأخرة عن الوجود

المتأخر عن الايجاد المتأخر عن افتقار الممكن الى الموجب المتأخر

عن علة الحاجة واذا كان الحدوث متأخرا عن افتقار الممكن الى

الموجب المتأخر لا يكون علة له ولا جزء علة ولا شرطها وعورض بان

الامكان صفة للممكن بالقياس الى وجوده فيكون متأخرا عن وجوده

فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان

صفة لماهية الممكن من حيث هي هي من غير اعتبار وجودها وعدمها

فلا يكون متأخرا عن وجود الماهية في الخارج لعروضه الماهية

في الخارج بل عروضه للماهية من حيث هي متوقف على اعتبار وجود

وعدم لا على اعتبار وجودها وعدمها قال ولا يتصور الاولوية لاحد

الطرفين بالنظر الى ذاته ولا تكفي الخارجية لان فرضها لا يحيل

المقابل فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو سابق ونظيره وجوب

اخر لا يخلو عنه قضية فعلية اقول لا يتصور اولوية احد طرفي

الممكن بالنظر الى ذاته لانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان

لم يكن طريان الطرف الآخر لزم الانقلاب وان امكن لا بسبب
يلزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو افحش عند العقل بالنسبة الى
ترجيح احد المتساويين بلا مرجح او لسبب فان لم يصر ذلك اولى
لم يكن السبب سببا او نحا رنلزم مرجوحية الطرف الاول لذاته
فيزول ما بالذات بالغير وهو ممتنع فلابد لاولوية احد طرفيه
من مرجح غير ذاته ولا يكفي العلة الخارجية ما لم يجب صدور الممكن
من المرجح لانه لو لم يجب بقي على امكانه اذ لا وجه لامتناعه فلا
يحيل العقل الطرف الآخر المقابل لم يحتاج الى مرجح ولا يتسلسل
لانه قد ح فلابد من الانتهاء الى الوجوب فثبت انه لا يكفي العلة الخا رجية
في تحقق ذلك الطرف بدون الوجوب وهذا هو الوجوب السابق
على الوجود لانه وجب ولا لم يوجد ثم اذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود
وجوب آخر لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا
ويسمى هذا الوجوب بالوجوب اللاحق لانه يلحقه بعد الوجوب
وهو الذي يسميه المنطقيون الوجوب بشرط المحمول ولا يخلو
قضية فعلية عن هذا الوجوب فان القضية الفعلية ان كانت
موجبة يكون المحمول فيها ثابتا بالفعل فيلحقه وجوب الوجود وان
كانت سالبة يكون السلب فيها بالفعل فيلحقه وجوب العدم وقد
وقع في بعض النسخ مثل قوله ولا يتصور الاولوية وقوله والحكم بحاجة
الممكن ضروري وهو زايل لان هذا الحكم مذكور فآخر هذا الفصل

مع ما يتعلق به قال والامكان لازم والاوجب الماهية او يمتنع
ووجوب العقليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم و
نسبة الوجوب الى الامكان نسبة تام الى ناقص اقول الامكان
لازم لماهية الممكن لانه لو لم يكن لازما لجاز انفكاكه عنها فح
يكون ماهية الممكن واجبة او ممتنعة فلزم انقلاب بخلاف
الوجوب بالغير او الامتناع بالغير فانه غير لازم لماهية الممكن
اذ يجوز انتفاء الوجوب بالغير عند انتفاء العلة وكذا يجوز انتفاء
الامتناع بالغير عند وجود العلة ووجوب المعلولات اعني الوجوب
اللاحق يقارنه جواز العدم فلا ينافي الامكان وهو لازم لماهية
الممكن لا ينفك عنها عند فرض عدم العلة ونسبة الوجوب بالغير
الى الامكان نسبة تام الى ناقص فان الوجوب بالغير انما حصل
وصفا للماهية بالفعل بخلاف الامكان فانه ما لم يقارن الوجوب
يكون موجودية بالقوة قال والاستعداد قابل للشدة والضعف
وعدمه ويوجد للمركبات وهو غير الامكان الذاتي اقول الامكان
اما ان يعتبر بالنسبة الى ذات الممكن ويسمى الامكان الذاتي و
اما ان يعتبر بالنسبة الى ما فيه من الوقوع ويعتبر بحسب اجتماع
شرائطه وقلتها وبحسب ارتفاع كثرة موانعه وقلتها ويسمى
الاستعداد وبعضهم سميه بالامكان الوقوعي والاستعداد
غير لازم للممكن فانه قد يوجد للمركبات كاستعداد الانسان في مادة

العلقة مثلا وقد يعقد فيها كانتفاء استعداد الانسان عنها اذا
فنيت صورة العلقة ولم يحصل منها صورة المضغة بل انحل اجزاؤها
وانفك بعضها عن البعض فهنا الامكان الاستعدادي غير
الامكان الذاتي لان الامكان الذاتي غير قابل للشدة والضعف
بخلاف الامكان الاستعدادي فانه قابل لهما فان استعداد النطفة
الانسانية اضعف من استعداد العلقة لها او استعداد الانسان
للكتابة اشد واقوى من استعداد النطفة لها قال والوجود
اما قديم غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث اقول
اراد ان يقسم الوجود باعتبار القدم والحدوث فقال الوجود
ان كان غير مسبوق بغيره او بالعدم فهو قديم وان كان مسبوقا
بغيره او بالعدم فهو حادث قال والسبق ومقابلاه اما بالعلية
او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف
او بالذات والحصر استقرائي اقول لما ذكر السبق في تعريف القديم
والحادث اشار الى اقسامه واقسام مقابليه اي المعية و
التأخر واقسام السبق خمسة على رأي الحكماء وستة على رأي
المتكلمين الاول السبق بالعلية وهو سبق المؤثر الموجب على معلوله
كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم الثاني السبق بالطبع وهو كون
الشيء بحيث يحتاج اليه شيء اخر ولا يكون مؤثرا موجبا كسبق
الواحد على الاثنين وهذان يشتركان في معنى واحد وهو السبق

بالذات

بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى الاخر
فيفتقر ولا يكون الاخر محتاجا اليه فذلك الشيء المحتاج اليه هو
السابق بالذات ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه ذلك
هو الذي بانفراده يعطي وجود المحتاج او لا فالمحتاج اليه بالاعتبار
الاول سابق بالعلية وبالاعتبار الثاني سابق بالطبع الثالث
السبق بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المتأخر قبلية لا يجامع
القبل فيها مع البعد كسبق الاب على الابن الرابع السبق بالرتبة
وهو ان يكون الترتيب فيه معتبرا فيه والرتبة اما حسية كسبق
الامام على المأموم او عقلية كسبق الجنس على النوع اذا ابتدئ
الطلب للاصغر اي من طرف الجنس العالي وانما قيد هنا بقوله
اذا ابتدئ من طرف الاخص لا يكون الجنس سابقا على النوع الخامس
السبق بالشرف كسبق العالم على المتعلم فاقسام السبق عند الحكماء
هي هذه الخمسة والحصر استقرائي واما المتكلمون فقد اثبتوا قسما
اخر وهو سبق بعض اجزاء الزمان على البعض ويسمون هذا
بالسبق بالذات وزعموا انه غير عائد الى شيء من الاقسام الخمسة
وذلك لانه ليس بالزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان زمان اخر
ولا بالعلية اذ بعض اجزاء الزمان ليس علة للبعض الاخر ولا بالطبع
كذلك ولا بالشرف ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان
وضع واما طبيعية وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون سبق

من بعض هذا انما قالوه والحق انه عائد الى التقدم الزماني لان التقدم
الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتاخر في زمان
غيرهما بل التقدم الزماني يقتضي ان يكون السابق قبل المتاخر
قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة
الى البعض كذلك فيكون سبق بعضها على البعض بالزمان لكن
ليس بزمان اخر زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق وايضا
يجوز ان يكون سبق بعض اجزائه على البعض بالرتبة فان الامس سابق
على اليوم بالرتبة اذا ابتدا من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدا من
طرف المستقبل ولما علم اقسام السبق علم اقسام المعية والتاخر
فالمعية بالذات بان يكونا معلولي علة واحدة او علتي معلول
واحد لكن بالنوع او بالطبع بان يكونا جزئين لشيء واحد او
بالزمان وهو ظاهر او بالرتبة كالماموميين بالنسبة الى امام
واحد اذا تساويا في التاخر عن الامام وكليا في ظاهر قوله و
مقوليته بالتشكيك وتحفظ الاضافة بين المضافين في
انواعه وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته اقول اختلفوا
في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالا
المعنوي على سبيل التشكيك فذهب طايفة الى الاول واخرى
الى الاخر وهو المختار عند المص فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام
في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان اطلاق السبق على

السبق

السبق بالعلية اولى من اطلاقه على غيره وما هنا شانه يكون
مقولا بالتشكيك واعلم ان انواع التشكيك ثلاثة الاولوية
والاقدمية والاشدية وتحفظ الاضافة بين المضافين
في انواع التشكيك يعني اذا كان احد المضافين في قسم من
اقسام السبق موصوفا باحد انواع التشكيك بالاضافة
الى قسم اخر من اقسام السبق يكون المضاف للقسم الاول
من السبق اعني التاخر المقابل له موصوفا بذلك النوع من
التشكيك بالاضافة الى المضاف للقسم الثاني اعني التاخر
المقابل له فتكون الاضافة التي بين السبقين محفوظة بين
تاخريهما المضافين لهما هذا هو المراد من قوله وتحفظ الاضافة
بين المضافين في انواعه يعني وتحفظ الاضافة التي بين
السبقين في هذا النوع من التشكيك بين المضافين اعني
بين تاخريهما المقابلين لهما مثلا اذا كان ا سابقا على ب بالعلية
وج على د بالطبع فا اولى بالسبق بالاضافة الى ج لان السبق بالعلية
اولى بالسبق بالاضافة الى السبق بالطبع فهذه الاضافة التي بين
ا وج في هذا النوع من التشكيك وهو الاولوية محفوظة بين
تاخريهما اعني تاخر ب عن ا وتاخر د عن ج فان تاخر ب عن ا اولى
بالتاخر بالنسبة الى تاخر د عن ج فانحفظت الاضافة التي بين
السبقين في الاولوية بين المضافين اعني تاخر ب عن ا وتاخر

دتموج فهذا ما فهمته فاعتبرها ذكرنا في النوعين الاخرين من
التشكيك امتنع جنسيته للاشياء التي تتعرف فالتقدم المقول
على هذه الاقسام الخمسة بالتشكيك لا يكون جنسا لها وكذا المعية
والتأخر بالنسبة الى اقسامهما قال والتقدم دائما بعارض زماني
او مكاني او غيرهما والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما
الزمان والا تسلسل والحدوث الزماني متحقق اقول اعلم ان عروض
التقدم لذات المتقدم لاجل امر عارض زماني او مكاني او
غيرهما لا للماهية من حيث هي هي فاذا نظرنا الى ماهية المتقدم
من حيث هي لم تكن متقدمة على غيرها فالمتقدم بالزمان انما
يعرض له التقدم من حيث وقوعه في زمان اول ووقوعه في
زمان ثان امر عارض له والمتقدم بالرتبة انما يعرض له التقدم
بسبب كونه اقرب مما هو مبدأ بالوضع ان كانت الرتبة حسية
او بالطبع ان كانت الرتبة عقلية والتقدم بالعلية انما يعرض
لماهية العلة بسبب تأثيرها في المعلول والتقدم بالطبع انما يعرض
للمتقدم بالطبع بسبب كونه محتاجا اليه والتقدم بالشرف انما
يعرض للمتقدم بالشرف باعتبار الفضيلة واما عروض التقدم
لبعض اجزاء الزمان المفروضة فلانه لا لامر آخر غيره كما سيجيء
التقدم الذاتي بالمعنى المشترك بين التقدم بالعلية وبين
التقدم بالطبع فهو تقدم حقيقي وما سواه ليس بحقيقي لان المتقدم

بالزمان

بالزمان او بالرتبة او بالشرف يمكن ان يعتبر بالفرض متأخرا وهو
هو لان المقتضي لتقدمه هو امر عارض لا يمتنع ان ينفك عن
الذات واما المتقدم بالذات فلا يمكن ان يفرض متأخرا
وهو هو لان المقتضي لتقدمه وان كان عارضا بالذات لكن
يمتنع انفكاكه عنها ولهذا يقال لهذا التقدم انه الذي يكون
باستحقاق الوجود والقدم والحدوث يطلقان على المعنيين
المذكورين ويسميان الحقيقيين وقد يطلقان على معنيين آخرين
ويسميان القدم والحدوث بالمجاز اما القدم المجازي فهو ان
يكون ما مضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من زمان وجود
الآخر واما الحدوث المجازي فيقابله ولا يعتبر الزمان في مفهوم
القدم الحقيقي والحدوث الحقيقي والا لزم التسلسل في الزمان
وتوجيه بيان الملازمة انه لو اعتبر الزمان في ماهية القدم و
الحدوث الحقيقيين فلا يخلو اما ان يكون الزمان قديما او حادثا
وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر اذ التقدير كون
القدم والحدوث الحقيقيين بحيث يعتبر في مفهومهما الزمان فينتقل
الكلام الى هذا الزمان ويلزم التسلسل والحدوث الذاتي متحقق
وذلك لان الموجود بالغير يستحق لا استحقاقية وجوده بالذات على
وجوده وذلك لان الموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي منفردة
عن الغير لم يستحق الوجود لانه لا يستحق الا وجود فان الوجود
ايضا له بالغير واما وجوده فهو بحسب الغير فلا يستحق الا وجوده

فلا استحقاقية

من وجوده من غيره فيكون لاحقا في الوجود الذي هو حال
من ذاته قبل وجوده الذي هو حال من غيره قبلية بالذات لان
ارتفاع الحال التي بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ما به وذلك يستلزم
ارتفاع الحال التي بحسب الغير فيكون بحسب الذات فيكون وجوده مسبوقا
بلا استحقاقية الوجود سبقا ذاتيا وهذا هو الحدوث الذاتي
وكل ما هو واجب بالغير لا ينفك عن الحدوث الذاتي قال
والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع
الاعتبار اقول ذهب المحققون الى ان القدم والحدوث اعتباران
عقليان يحصلان في العقل عند اعتبار عدم تأخر وجود
الشيء عن الغير او العدم وعند اعتبار تأخره ولا وجود لهما في الاعيان
وذهب طائفة من المتكلمين الى انهما وصفان موجودان في
الخارج زائدان على الوجود والذي يدل على امتناع وجودهما
في الخارج انهما لو وجدا فالموجود من القدم اما قديم او حادث
اذ لا واسطة بينهما والثاني باطل والا يلزم حدوث القديم
والاول يوجب التسلسل وكذا الموجود من الحدوث اما حادث
او قديم والثاني باطل والا يلزم قدم الحادث والاول يوجب التسلسل
فان قيل لو كانا عقليين يلزم التسلسل ايضا لما ذكرتم اجيب بان
القدم والحدوث قد يعتبرهما العقل من حيث هما حالان للغير
وبهذا الاعتبار لا يعتبر العقل وجودهما فضلا عن كيفية وجودهما
التي هي القدم والحدوث وقد يعتبرهما من حيث هما موجودان

ينظر

ينظر بهذا الاعتبار في انفسهما فيجوز ان يعتبر القدم والحدوث
لهما فح يكون بهذا الاعتبار للقدم قدم وللحدوث حدوث لكن
ينقطع اعتبار العقل اذ لا يمكن العقل ان يعتبرهما بالاعتبار الثاني
الى غير النهاية فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل قال
وتصدق الحقيقية منهما ومن الذاتي والغيري اقول اي تصدق
منفصلة حقيقية من القدم والحدوث في الموجود وذلك لان
الموجود اما ان يسبقه العدم او لا فلا يجوز الجمع بينهما ولا الخلو
منهما وكذا تصدق منفصلة حقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب
الغيري في الموجود اذ كل موجود اما واجب لذاته او واجب
لغيره على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلان الواجب لذاته
لا يرتفع بارتفاع غيره والواجب بغيره يرتفع بارتفاع غيره و
يمتنع ان يكون الموجود الواحد مرتفعا بارتفاع غيره وغير مرتفع
بارتفاع غيره واما منع الخلو فلان الموجود اما ان يكون وجوده
من غيره او لا ولا واسطة بينهما والاول هو الواجب بالغير والثاني
هو الواجب بالذات فيمتنع الخلو عنهما وكذا تصدق منفصلة
حقيقية من الامتناع الذاتي والامتناع بالغير على ما ذكرنا ويمكن
ان يكون المراد بالذاتي والغيري القدم الذاتي والقدم الغيري
فح يمتنع ان تحمل الحقيقية على القسمة الحقيقية وهي التي لا يمكن
ان يتداخل احد القسمين بالآخر لانقسام لان القدم الذاتي والغيري
لا يكون بينهما انفصال حقيقي اللهم الا ان يجعل مورد التقسيم القديم

لا الحادث

لا الوجود وعلى تقدير ان يكون المراد بالذاتي القديم الذاتي يكون
جميع الاحكام التي للوجوب الذاتي احكاما للقديم الذاتي لان
القديم الذاتي والوجوب الذاتي متلازمان متعاكسان فيكونان
متوافقين في الاحكام والوجوب الغيري اعم مطلقا من القديم
الغيري والثاني انسب بسياق الكلام لانه ذكر في بحث القديم
والحدوث والاول انسب بحسب الاصطلاح فان انقسام القديم
بالذاتي والغيري غير متعارف عند اهل العلم قال ويستحيل صدق
الذاتي على المركب ولا يكون جزءا من غيره ولا يزيد وجوده عليه
والا لكان ممكنا والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما
الخاص به فلا وليس كطبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف
جزئياته في العروض وعدمه وتاثير الماهية من حيث هي هي
في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان اقول ذكر
للوجوب الذاتي خواص منها انه يستحيل ان يصدق الوجوب الذاتي
على المركب لان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره والمفتقر الى
الغير ممكن والوجوب الذاتي لا يصدق على الممكن فان قيل هذا انما
يدل على عدم صدقه على المركب في الخارج ولا يدل على عدم صدقه
على المركب في العقل فيجوز ان يكون الواجب لذاته في العقل مركبا لا يقال
لا يجوز ان يكون في العقل مركبا لان التركيب العقلي ان كان مطابقا
للخارج يلزم التركيب في الخارج والا يلزم الجهل لانا نقول لا نسلم ان
التركيب في العقل اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم

الجهل ان لو حكم بالتركيب الخارجي ولم يكن في الخارج ونحن نمنع
فان التركيب العقلي لا يقتضي التركيب في العقل فجاز ان يكون
التركيب في العقل ولا يكون في الخارج فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي
لا يقال لو تحقق التركيب في العقل ولم يتحقق في الخارج يلزم ان
يكون صورتان عقليتان مطابقتين لشيء بسيط وهو ممتنع اذ
مطابقة احديهما له يمنع ان يطابقه الاخرى لانا نقول لا نسلم ذلك
اذ لو كان كل من الصورتين مطابقا للبسيط وليس كذلك فان
مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما ومنها انه يستحيل ان يكون
واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء
لان كل ماهية ما سواه مقتضية لامكان الوجود فلو شارك غيره
في ماهية ذلك الشيء يلزم امكانه وهو ممتنع واذا لم يكن مشاركا
لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج في العقل الى ان ينفصل عن
غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لا يقال لم لا يجوز ان يكون
مركبا من امرين متساويين في العقل ويكون المجموع مطابقا
للامر الواحد البسيط في الخارج لانا نقول ان العقل لا يحتاج في
تعقل ذاته التي هي الوجود الخاص الى امرين يتقوم بهما اذ لا
اشتراك له مع الغير في ذاتي ولا جزء له في الخارج حتى يحتاج في
تعقله الى انتزاع صورتين من الجزئين فيستحيل تركيبه في العقل
مطابقا ومن خواص الوجوب الذاتي انه لا يكون الواجب الوجود

الذاتي جزا من غيره حتى يحصل منه ومن غيره حقيقة واحدة متحصلة
وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر فلا يخلو اما ان
يكون احدهما محتاجا الى الاخر او لا فان لم يكن امتنع حلول احدهما
في الاخر فيمتنع التركيب بينهما وان كان احدهما محتاجا فلا يخلو
اما ان يكون الواجب حالا في الاخر او بالعكس والاول باطل لان
الواجب لذاته ان كان هو المحتاج يلزم الانقلاب والا يكون غنيا
بعينه مستغنيا عن الاخر فلم يتصور حلوله فيه والعكس ايضا
ممتنع لانه لا يخلو اما ان يكون للمحل تخصص اخر مستقل اولا والاول
يوجب ان لا يكون للحال والمحل تخصصين متغايرين فلم يحصل منهما
حقيقة واحدة وان كان تخصصا متخصص الحال يلزم ان يكون
له مدخل في ذلك التخصص فلا يكون الواجب الوجود مستغنيا في
التخصص عن غيره وهو ممتنع لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغني
عن الحال يكون الواجب هو الموضوع والامر الاخر هو العرض فلم
يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة بل غايته ان يحصل منهما حقيقة
اعتبارية لانه يكون الواجب الذي هو المحل مستقلا بقوامه
وتخصصه والامر الاخر عرض له تبعه تحصله وتخصصه فلم يحصل
منهما حقيقة واحدة الا بالاعتبار وقد فرض خلافه هذا
خلف ومن خواص الوجوب بالذات انما هو واجب بالوجوب الذاتي
لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم
يكن الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له والصفة تفتقر

الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن فيكون
الوجود ممكنا وكل ممكن فله علة فعلته ان كانت غير حقيقة
الواجب يلزم افتقار واجب الوجود في وجوده الى غيره وهو
ممتنع وان كانت نفس حقيقة الواجب فاما ان يكون مؤثرة في الوجود حال
كونها موجودة او حال كونها معدومة فان كان الاول فاما ان يكون
موجودة بهذا الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه وان كانت
بغير هذا الوجود يكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في
ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان كان الثاني
وهو ان يكون مؤثرة حال كونها في الوجود معدومة وهو ايضا باطل
لانا نعلم بالضرورة ان المعدوم يمتنع ان يؤثر في الوجود ولو جوزنا
ذلك لم يمكنا الاستدلال بفاعلية الله على وجوده قوله ان الوجود
المعلوم هو المقول بالتشكيك جواب معارضة للدليل الدال على
ان وجوده ليس بزايد تقريرها ان وجوده معلوم لان وجوده هو
الوجود المشترك المعلوم بالبديهية وماهيته غير معلومة و
المعلوم غير ما ليس بمعلوم فوجوده غير ماهيته وتقرير الجواب ان
الوجود المعلوم هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك على وجوده
الخاص ووجود الممكنات وهو خارج عن وجوده الخاص ووجود
الممكنات لان المقول بالتشكيك على الجزئيات يكون خارجا عنها
والوجود الذي هو عين حقيقته التي هي غير معلومة هو وجوده

الخاص به القائم بذاته الذي لا يمكن ان يحمل على غيره فلا يلزم من
مغايرة الوجود المشترك لحقيقته مغايرة وجوده الخاص الذي هو
معروض له قوله وليس طبيعة نوعية هذا جواب عن دليل اخر
على ان الوجود زائد تقرير الدليل ان الوجود مشترك بين الواجب
والممكن فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض
او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب ايضا و
الثاني يقتضي اللاعروض في الممكنات ايضا والثالث يقتضي
ان يكون كل من العروض واللاعروض بعلة فعدم العروض في
الواجب لعلة هذا خلف اجيب عنه بان المحتاج الى العلة
العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم
سبب العروض واورد عليه بانه يحتاج الواجب الى عدم
علة العروض وهو غيره فيفتقر الواجب الى غيره هذا خلف
ويمكن ان يقال ايضا لو كان عدم العروض لعدم علة العروض
لكان واجب الوجود محتاجا الى عدم لان علة عروضه هو
الواجب والجواب عن الدليل ان الوجود ليست طبيعة نوعية حتى
يلزم تساوي افرادها في العروض واللاعروض بل مقول
بالتشكيك على افراده التي هي ملزوماته فلا يلزم تساوي
افراده التي هي ملزوماته في العروض واللاعروض لاختلاف
في الماهيات واعتبر النور المقول بالتشكيك على افراده التي هي ملزو

فلا يلزم تساوي افراده التي هي ملزوماته في العروض واللا
عروض لاختلافها الانوار مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى
قيل لا نم ان الوجود مقول بالتشكيك ولئن سلم فالتشكيك لا
يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة لانها ان لم تكن متساوية
في تمام الحقيقة فلا يخلو اما ان يكون مشتركة في شيء من الحقيقة
او لا والاول يوجب التركيب والثاني يوجب المباينة الكلية
بين الوجودين وقد بان فسادهما وايضا المقول على الاشياء
بالتشكيك لا يلزم ان يكون من عوارضها فان المعروضات ان تماثلت
او تجانست باعتبار آخر لزم التساوي او التركيب وقد بان
فسادهما وان تباينت كانت كل منها مباينا للغير بالذات ومشاركة
له في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى والجواب عن الاول
انا بينا ان الوجود مقول بالتشكيك على الوجودات واما قوله
ولئن سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة
فباطل قوله والا يلزم التركيب او المباينة الكلية قلنا المباينة
الكلية في الحقيقة لا يلزم منه عدم اشتراكها في الوجود فان التباين
في الحقيقة لا ينافي الاشتراك في العارض فجاز ان يكون الفرد من
الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب مباينا بالكلية للافراد التي هي
وجود الممكنات مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق الذي هو عارض
لتلك الافراد واما قوله وان تباينت المعروضات كان كل منها مباينا

لغير الذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى
مع انه مناف لما قيل والا فباطل وقولك لان المدعى ان وجود
الخاص زائد على ماهيته كالوجود الخاص للممكنات وهذا كم
يلزم من التشكيك ومن مباينة المعروضات بالكلية بل التشكيك
يقتضي كون الوجود المطلق زائدا على الوجودات الخاصة و
المباينة في المعروضات تقتضي مباينة الوجود الخاص الواجب
بوجود الممكنات وهذا لا يستلزم كون الخاص عارضا في الواجب
كما في الممكنات والمدعى ليس الا ذلك قوله وتأثير الماهية من
حيث هي في الوجود ممنوع جواب اعتراض على الدليل الذي
ذكره على ان وجود الواجب عين ماهيته وينبغي ان يقرر هنا
الاعتراض على الاعتراضات السابقة لان هذا منع الدليل والاعتراضات
السابقة معارضات والمنع مقدم على المعارضة تقرير الاعتراض
ان يقال لم لا يجوز ان يكون المؤثر في وجود الواجب على تقدير
احتياجه الى مؤثر هو الماهية من حيث هي لا الماهية بشرط الوجود
او بشرط العدم ولا يلزم من تقدمها بالوجود عن درجة الاعتبار دخول
العدم لان الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة على
معنى انه لا يدخل واحد منهما في مفهومها وهذا كما في الممكن فان
ماهيته قابلة للوجود لا بشرط وجود اخر والا يلزم التسلسل ولا
يلزم ان يكون القابل للوجود معدوما والا لزم كون الشيء الواحد فانه

يقال م

واحد موجودا معدوما وتقرير الجواب ان الماهية من حيث هي هي
يمكن ان يكون علة لصفة معقولة لها كما ان ماهية الاربعة من
حيث هي هي علة الزوجية اما كونها من حيث هي هي علة الوجود
نفسها فممنوع والمانع مكابر مقتضى عقله لان بديهة العقل حاكمة
بوجوب كون ما هو علة للوجود موجودا والنقض بالماهية القابلة
للوجود من حيث هي هي ظاهر البطلان وذلك لان قابل الوجود
مستفيد الوجود فيمتنع ان يكون موجودا لامتناع حصول الحاصل
بخلاف معطي الوجود وايضا الماهية غير قابلة للوجود في
الاعيان والا يلزم ان يكون لها وجود منفرد في الاعيان و
لعارضه اعني الوجود ايضا وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع الحال
والمحل كالجسم بالنسبة الى البياض وهو باطل لان كون الماهية
هو وجودها واعتبار الماهية منفردة عن الوجود انما هو في العقل
لا بان تكون منفكة عن الوجود في العقل فان كونها في العقل وجود
عقلي كما ان كونها في العين وجود عيني بل لان العقل من شانه ان
يعتبرها وحدها من غير ملاحظة وجودها وعدمها وعدم اعتبار
الشيء ليس اعتبارا لعدمه فاذا اتصاف الماهية بالوجود امر
عقلي فالماهية انما تكون قابلة للوجود في العقل فلا يمكن ان
يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط فان
كان بعقله وقال لم لا يجوز ان يكون الماهية المعقولة مقتضية

الوجود الخارجي نقول كلامنا في ماهية الواجب الوجود فنقول
حينئذ ماهية الواجب لابد وان تكون موجودة في الخارج او في
العقل على تقدير ان يكون مقتضية للوجود وكلا القسمين باطل
اما الاول فلانه ح يلزم ان تكون الماهية موجودة في الخارج مرتين
واما الثاني فلانه يلزم ان يكون الوجود العقلي للماهية الواجب
مقدما على الوجود الخارجي فيلزم ان يكون تعاقل قبل وجوب الوجود
قيل ان وجود الواجب زائد على ماهيته وذلك لان وجوده
اما الكون كما في سائر الموجودات او غير الكون فان كان الكون
يكون زائدا على حقيقته اذ لو كان عينا لكان حقيقته عبارة
عن الكون المجرد وح لا يخلو من ان يكون التجرد معتبرا في حقيقته
تع وتقدس او لا فان كان معتبرا كان حقيقة الله تعالى مركبة
من الكون والتجرد وهو محال وان لم يكن معتبرا بل يكون حقيقته
هو الكون والتجرد عارض يلزم ان يكون حقيقة الواجب متعددة
مقارنة للموجودات كلها محتاجة اليها لكونها قائمة بها وايضا يلزم
ان يكون تجرده بالغير اذ لو كان من ذاته التي هي الكون لكان الكون
مجردا في الممكنات ايضا واذا كان التجرد الذي هو لازم ذاته
مفتقرا الى الغير كان ذاته ايضا مفتقرة الى الغير وهو مح او وجوده
غير الكون فح لا يلزم ان يكون وجوده عين ذاته وذلك لانه لا يخلو من ان
يكون الكون حاصلا فيهما او لا فان لم يكن حاصلا لم يكن الوجود حاصلا

وهو مح

كان

٤١

لانه ح يصدق انه ليس له الكون في الخارج فلا يصدق انه كان ويكون
بل يلزم ان لا يكون موجودا وان كان الكون حاصلا فاما
ان يكون داخلا في ذلك الوجود الذي فرض انه عين ذاته او خارجا
والاول محال لاستحالة التركيب فتعين الثاني فيكون الكون صفة
زائدة على ما هو حقيقة الواجب وقد عرفت ان الكون هو الذي
به التحقق وبرفعه يرتفع فيكون ما به التحقق وهو الوجود زائدا على
حقيقة الله تعالى وهو المط والجواب ان وجوده كون خاص مخالف لكون
الممكنات بالحقيقة والكون المطلق مقول على كونه الخاص وعلى
كون الممكنات بالتشكيك فيكون خارجا عن كونه الخاص مشتركا بين
الاكوان والتجرد عارض لازم لكونه الخاص ولا يلزم ان يكون
الواجب متعددة مقارنة للموجودات كلها وايضا لا يلزم ان يكون
تجرده بالغير بل بوجوده الخاص واما قوله قد عرفت ان الكون الذي
به التحقق قلنا ما عرفت ان الكون هو الذي به التحقق بل عرفت ان
الكون هو التحقق وايضا قوله فيكون ما به التحقق وهو الوجود
زائدا قلنا الوجود هو التحقق لا ما به التحقق وقيل ايضا لو كان الوجود
عينا في الواجب و مطلق الوجود مقول على وجود الواجب والممكن
ضرورة فهو اما بالتواطي او بالتشكيك والاول يوجب تساوي افراده
في العروض وعدمه والثاني يلزم اما تركيب ذاته او صفاته
مقارنته للممكنات او الترجيح بلا مرجح او الحاجة الى منفصل

بلغ قراءة

حقيقة م



التشكيك على قسمين ما يكون بحسب الشدة والضعف بان يكون المعنى فى احدهما اشد فى نفس ذاته كبياض الثلج مع بياض العاج وما يكون بحسب وصف خارجي مثل الاولوية والتقدم كوجود الجوهر بالنسبة الى وجود العرض فانهما متساويان في نفس الكون فى الاعيان فى الخارج لكن وجود الجوهر اولى واقدم لكونه قائما بذاته دون العرض ولا شك فى ان الاشد فى القسم الاول مركب من اصل المعنى وزيادة ايضا منه فان بياض الثلج مشتمل على اصل معنى البياض مع زائد ايضا من البياض وفى القسم الثانى اصل المعنى متساو فى الشيئين والزيادة بحسب الوصف فاذا كان التشكيك ههنا من القسم الاول يلزم التركيب وان كان من الثانى يلزم المقارنة او الترجيح او الحاجة والجواب ان المقول بالتشكيك سواء كان الاختلاف فيه بالشدة والضعف او بالاولوية وعدمها او بالتأخر والتقدم يكون خارجا عن حقيقة الافراد والوجود مقول بالتشكيك بالوجوه الثلاثة بالنسبة الى الممكنات بل بالنسبة الى الواجب والممكن فيكون خارجا عن حقيقة وجود الواجب ووجود الممكن فلا يكون الاختلاف فيه بالشدة والضعف موجبا للتركيب فى الحقيقة لان الاشد والاضعف هو الوجود المطلق الخارج عن حقيقة الوجودات التى هى افراده فلا يكون الشدة فيه موجبة للتركيب فى حقيقة الافراد المعروضة له ولا الاختلاف بالاولوية وعدمها وبالتقدم والتأخر موجبا للتباين وفى الافراد فى الحقيقة حتى يلزم احد الامور الثلاثة فان الافراد تكون مشتركة فى الوجود متخالفة بالحقيقة والاشتراك فى العوارض لا يوجب التساوى فى الحقيقة فلا يلزم احد هذه الامور الثلاثة والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه وهو من المعقولات الثانية وكذا العدم وجهاتهما والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية الوجود المطلق من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فلامتناع استغنائه عن المحل لما عرفت انه زائد وما هو زائد على شيء يكون قائما به واما انه من المحمولات العقلية فلانه يمتنع حصوله فى الخارج لانه لو كان حاصلا فى الخارج لكان موجودا فيه ويمتنع ان يكون الوجود موجودا فى الخارج اذ الموجود فى الخارج ما له مفهوم مغاير للوجود يعرض له الوجود وليس الوجود مفهوم مغاير لنفسه يعرض له الوجود وايضا الموجود فى الخارج ما له الوجود فى الخارج وما له الوجود مغاير للوجود لان ما له الوجود معناه ما تعلق به الوجود وتعلق الشيء بالشيء يقتضي تغاير المنتسبين فيكون ما له الوجود مغايرا للوجود فلا يكون الوجود ما له الوجود والا لكان مغايرا لنفسه وهو محال وايضا لو كان الوجود موجودا فى الخارج لكان له وجود فى الخارج ووجوده

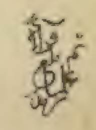
ايضا وجود ويلزم التسلسل ونحوه والوجود من المعقولات
الثانية لانه من المعقولات المستندة الى المعقولات الاولى كالشيئية
فانه ليس في الموجودات في الخارج موجود هو شئ او وجود الكون دائما
ان ومن شجر وحجر وغيرها ثم يلزم معقولية ذلك الموجود ان
يكون لها وجود وكذا العدم من المعقولات الثانية لانه يستند
الى المعقولات الاولى وليس في الاعيان موجود هو عدم وكذا جهات
الوجود والعدم اي الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات
الثانية فانها امور تستند الى المعقولات الاولى ولم يوجد في
الخارج ما يطابقها اي لم يوجد موجود هو وجوب او امكان او
امتناع وكذا الماهية من المعقولات الثانية فان الماهية تصدق
على الحقيقة باعتبار ذاتها لا من حيث انها موجودة او معدومة
وما تصدق عليه الماهية كالانسان والفرس من المعقولات
الاولى والماهية تستند اليها من حيث هي في العقل ولم يوجد في
الخارج موجود هو ماهية وكذا الكلية والجزئية والذاتية و
العرضية والجنسية والفصلية والنوعية من المعقولات الثانية
فانها تستند الى المعقولات الاولى في العقل ولم يوجد في الخارج
موجود هو كلي او جزئي او ذاتي او عرضي او جنس او فصل او نوع
فهذه الامور من المعقولات الثانية وهي من الاعتبارات العقلية
لا من الامور الموجودة في الاعيان وللعقل ان يعتبر النقيضين

يحكم

ويحكم بينهما بالتناقض ولا استحالة فيه وان يتصور عدم جميع
الاشيا حتى عدم نفسه وعدم العدم بان يتمثل في الذهن ويرتفع
وهو ثابت باعتبار قسيم باعتبار ولا يمتنع الحكم عليه من حيث هو
ليس بثابت ولا تناقض ولهذا انقسم الموجود الى ثابت في
الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي الهوية
لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمه حكم الثابت
للعقل ان يعتبر النقيضين بان يحضرهما في الذهن ويحكم بينهما
بالتناقض وذلك لان العقل يحكم بالتناقض بين النقيضين
فيتوقف حكمه على تصور التناقض بين النقيضين وتصور التناقض
بين النقيضين يتوقف على تصور النقيضين لان تصور النسبة
بين الشيئين يتوقف على تصورهما فله ان يتصورهما ويعتبرهما و
يحكم بينهما بالتناقض ولا امتناع في ذلك لان اجتماع صورتي النقيضين
في العقل ليس جمعا بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليستا
نقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما وقد عرفت ان الصورة العقلية
لا يلزم ان يكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت
صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه منافيان الا
يمكن الاجتماع بينهما فاذا تصور العقل النقيضين فله الحكم بالتناقض
بين النقيضين اي يحكم بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في العقل
للعقل ان يتصور جميع الاشيا موجودة كانت في الخارج او معدومة

وان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وان يتصور عدم
العدم بان يمثل العدم في الذهن صورة معقولة ويرفعه فيكون
العدم ثابتا باعتبار تمثله في الذهن وقسيما للوجود باعتبار انه
رفعه وهو المراد من قوله وهو ثابت باعتبار قسيم باعتبار فعلى
هذا يكون الضمير راجعا الى العدم لا الى عدم العدم ويمكن ان يكون
ان المراد منه ان عدم العدم يكون ثابتا باعتبار انه متصور وقسيما
للعدم باعتبار انه رفع للعدم فعلى هذا يكون الضمير راجعا الى عدم العدم
ولا يصح الحكم على العدم من حيث هو ليس ثابت لانه لو صح الحكم عليه
من حيث انه ليس بثابت يلزم التناقض وذلك لانه لو صح الحكم عليه
من حيث هو ليس بثابت يلزم ان يكون ثابتا من حيث هو ليس
بثابت وذلك لانه من حيث يصح عليه الحكم ثابت فيصدق ما ليس
بثابت من حيث انه هو ليس بثابت من حيث انه ليس بثابت
يصح الحكم عليه وكلما يصح الحكم عليه ثابت فما ليس بثابت من حيث
هو ليس بثابت ثابت فيلزم التناقض وفي بعض النسخ بدل قوله
لا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض ويصح الحكم عليه
من حيث هو متصور ولا تناقض اي ويصح الحكم على رفع الثبوت
المطلق من حيث هو متصور اي ثابت في العقل لا من حيث هو ليس
بثابت في العقل فيلزم التناقض وانما يلزم التناقض من حيث هو
ليس بثابت كما ذكرنا ولا منافاة بين العبارتين وقوله وهذا انقسم

اي



اي فالحاصل ان للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء انقسم الموجود
الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه فيجب ان يكون ما ليس بثابت
في الذهن متصورا لان قولنا الموجود اما ثابت في الذهن وغير ثابت
فيه قضية منفصلة والحكم بالانفصال بين الامرين يستدعي تصور
الامرين فيجب ان يكون ما ليس بثابت في الذهن متصورا فلو
لم يمكن للعقل تصور جميع الاشياء حتى سلب ما هو ثابت فيه لم
يمكن ان يتصور ما ليس بثابت في الذهن فما ليس بثابت في الذهن
ثابت فيه من حيث انه متصور ثابت فيه من حيث انه سلب
لما هو ثابت فيه والذهن يحكم بالتمايز بين ما هو ثابت فيه وبين
ما ليس بثابت فيه باعتبار انهما متصوران ثابتان فيه وقوله
هو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين اشارة الى الجواب دخل
مقدر تقريره ان الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعي
ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الاخر
فلو كان الحكم بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لكان لكل
من الثابت وما ليس بثابت هوية والا يلزم ان يكون ما ليس
بثابت قسيما لما هو ثابت من حيث انه ثابت وقسيما له من حيث
انه ليس بثابت ويمتنع ان يكون قسيم الشيء قسيما له وتقرير الجواب
ان الامتياز بين الامرين لا يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية
مغايرة لهوية الاخر فان العقل يحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية

وليس للاهوية هوية ولئن سلمنا ان لكل من المتأخرين هوية مغايرة
لهوية الاخر لكن هوية ما ليس بثابت حكمها حكم الثابت من حيث
هي هوية فيكون قسيما لها بهذا الاعتبار ويكون قسما لها باعتبار
انها ليست ثابتة ولا يمتنع ان يكون الشيء قسيما للغير وقسما له
باعتبارين اذا كانا من الامور العقلية   واذا حكم الذهن على
الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحته والا فلا يكون صحيحة
باعتبار مطابقتها لما في نفس الامر لامكان تصور الكواذب
حكم الذهن قد يكون بامور خارجية على مثلها اي على الامور الخارجية
كما يحكم الحيوان على الانسان وح وجب ان يكون حكم الذهن مطابقا
للخارج اي يجب ان يكون الانسان حيوانا في الخارج اذا كان الحكم
صحيحا وقد يكون الحكم بالامور العقلية على الامور الخارجية مثل قولنا
الانسان ممكن وقد يكون الحكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا
النوع كلي وعلى التقديرين لم يجب مطابقته لحكم العقل للخارج اذ
ليس في الخارج امكان ونوع وكلي فاحدهما او الصحيح من هذا
الحكم باعتبار مطابقته لما في نفس الامر لا باعتبار مطابقته لما في
الخارج لما ذكرنا ولا يجب مطابقته لما حصل في العقل من الصور التي
تكون لتلك الامور العقلية لانه يمكن ان يتصور الذهن الكواذب
فانه قد يتصور كون الانسان واجبا مع انه ممكن فلو كان صحة الحكم
باعتبار مطابقته لما في النفس من الصور لكان قولنا الانسان واجب

فاذا من الامور الخارجية حتى يكون حكم الذهن مطابقا للخارج

صادق

صادقا لان له صورة في الذهن وهذا الحكم مطابق لها
الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول والحمل يستدعي
اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر وجهة الاتحاد قد يكون
احدهما وقد يكون غيرهما   الوجود والعدم يحمل كل منهما على جزئياته
اعني الوجودات والعدمات بالمواطأة وقد يحملان على الماهيات
بالاشتقاق كقولنا الانسان موجود وشريك الباري معدوم و
قد يربط بالوجود محمولا على الايجاب وبالعدم محمولا على السلب فيقال
الانسان يوجد كاتبا او الانسان يعدم عنه الكتابة قوله والحمل
يستدعي اي يحمل المواطأة يستدعي اتحاد احد الطرفين اي
الموضوع والمحمول من وجه اي من حيث الذات لانهما لو لم يتحدا
من حيث الذات لما صح ان يقال لاحدهما هو الاخر اذ يمتنع ان يكون
الشيئان المتغايران في الذات احدهما هو الاخر ويستدعي تغايرهما
من وجه اخر اي من حيث المفهوم لانهما لو لم يتغايرا لكان الحمل هذا
لا يصح يكون قولنا السواد لون بمثابة قولنا السواد سواد او اللون
لون وايضا لو لم يتغايرا لما صح حمل لان الحمل نسبة والنسبة
تقتضي تغاير المنتسبين بوجه اذا عرفت ذلك فنقول اذا قلنا ج ب
ليس معناه ان حقيقة ج بعينها هو حقيقة ب بل معناه ان الشيء
الذي يقال له ج يقال له ب فما به الاتحاد اعني الذات هو الشيء وما
به التغاير هو مفهوم ج او مفهوم ب او كلاهما وما به الاتحاد قد يكون

احدهما وقد يكون امرا ثالثا مغايرا لهما مثال ما به الاتحاد الذى
يكون عين الموضوع المثلث شكل مثال ما به الاتحاد الذى يكون عين
المحمول الشكل مثلث مثال ما يكون به الاتحاد مغايرا لهما قولنا
الكاتب ضاحك   والتغاير لا يستدعى قيام احدهما بالاخر ولا
اعتبار عدم القايم فى القيام لو استدعاه   هذا جواب دخل
مقدر تقديره ان يقال ان الوجود والعدم ممتنع حملهما على شىء
وذلك لانا اذا قلنا السواد موجود فلا يخلو اما ان يكون السواد
نفس كونه موجودا او مغايرا له فان كان الاول كان قولنا السواد
موجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد او الموجود موجود ومعلوم
انه ليس كذلك لان الاول مفيد والثانى هذر وان كان الثانى
فهو باطل من وجهين الاول انه اذا كان الوجود قائما بالسواد فالسواد
فى نفسه ليس بموجود والا لعاد البحث فيه ولكان الشىء الواحد باعتبار الواحد
موجودا مرتين واذا كان كذلك كان الوجود قائما بما
ليس بموجود لكن الوجود صفة موجودة والا لثبت الواسطة
بين الموجود والمعدوم وانتم انكرتموها فتكون الصفة الموجودة
حالة فى محل معدوم وذلك غير معقول اذ لو جاز ذلك لجاز ان
يكون محل هذه الالوان والحركات غير موجود وذلك يوجب الشك فى
وجود الاجسام وهو عين السفسطة الثانى انه اذا كان الوجود مغايرا
للماهية كان مسمى السواد غير مسمى الوجود فقولنا السواد موجود حكم بوحدة

الاثنين

الاثنين وهو محال فان قلت ليس المراد من قولنا السواد موجود
ان مسمى السواد مسمى الوجود بل المراد ان السواد موصوف بالوجود
قلت حينئذ ننقل الكلام الى مسمى الموصوفية فانه اما ان يكون مسمى السواد
مسمى الموصوفية بالوجود فحينئذ يكون قولنا السواد موصوف بالوجود
جاريا مجرى قولنا السواد سواد واما ان يكون مغايرا له فالحكم
على السواد بانه موصوف بالوجود حكم بوحدة الاثنين لا يقال
المراد من قولنا السواد موصوف بالوجود انه موصوف بتلك الموصوفية
ويلزم التسلسل وهو محال او رفع الموصوفية وحينئذ بطل قولنا السواد
موجود على تقدير كون الماهية غير موجودة وتقرير الجواب ان
يقال لا يلزم من تغاير المحمول والموضوع قيام احدهما بالاخر فانا
اذا قلنا الحيوان جسم لا يلزم قيام الجسم بالحيوان مع تغايرهما
وايضا لا يستدعى كون الوجود قائما على تقدير ان يستدعى التغاير القيام
التغاير اعتبار عدم المحمول القائم مع الموضوع حتى يلزم ان
يكون السواد فى نفسه معدوما ويلزم قيام الموجود بالمعدوم
بل السواد المعدوم هو السواد فى نفسه لا السواد الموجود ولا
السواد المعدوم وقد علم هذا البحث ولم يكن الشىء الواحد موجودا
مرتين والجواب عن الوجه الثانى ان الوجود مغاير للماهية والمحمول
بالمواطاة هو الموجود وهو مغاير للماهية من وجه دون وجه و
المغايرة من بعض الوجوه لا تمنع الحكم باتحاد المتغايرين من بعض

الوجود وأثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها أولا
هذا أيضا اشارة الجواب بتحليل مقدر وهو قول المشكك
الوجود صفة موجودة والا لثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم
فتكون الصفة الموجودة حاصلة في محل معدوم وذلك غير
معقول تقرير الجواب ان اثبات الصفات التي هي غير الوجود للماهية
يستدعي ثبوت الماهية اولا لان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت
ذلك الشيء في نفسه واما اثبات الصفة التي هي الوجود للماهية
لا يستدعي وجودها فان الوجود ليس صفة موجودة والا لزم
التسلسل واذا لم يكن موجودا لم يكن ثبوته للماهية الا في العقل
فلا يقتضي ثبوته للماهية ثبوت الماهية في الخارج والا لكانت
الماهية ثابتة قبل الوجود بل ثبوتها في الخارج هو عين وجودها
وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها
وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط هذا أيضا
جواب تحليل مقدر على قوله العدم يحمل الغير تقديره انا اذا قلنا
السواد معدوم فقد حكمنا بسلب الوجود عن ماهية السواد وسلب
الوجود عن ماهية السواد لا يمكن ما لم يتميز السواد عن غيره وكل
ما لم يتميز عن غيره فله تعين في نفسه وكل ما له تعين في نفسه فله
ثبوت في نفسه فالسواد لا يمكن سلب الوجود عنه الا اذا كان ثابتا
في نفسه فيكون حصول الوجود له شرطا في سلب الوجود عنه هذا خلاف



تقرير الجواب ان سلب الوجود عن الماهية لا يقتضي كون
الماهية متميزة عن غيرها ثابتة في نفسها فانا التميز حقيقة غير
الماهية وكذلك الثبوت والمسلوب عنه هو نفس الماهية لا الماهية
مع ثبوتها بل نفيها أي بل سلب الوجود عنها يقتضي نفيها لا اثبات
نفيها بان تكون الماهية متصفة بثبوت النفي فان سلب الوجود
عنها لا يتوقف على اثبات نفيها فان اثبات النفي لها صفة غير
الماهية والماهية هي المسلوب عنها لا الماهية مع صفة
غيرها فاذا لا يكون حصول الوجود شرطا في سلب الوجود عنها
لا يقال ان المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فالمسلوب
عنه هو الماهية الموجودة في الذهن لا الماهية من حيث هي
فيكون حصول الوجود في الذهن شرطا لسلب الوجود عنه لانا
نقول الوجود لا يسلب عنها مع اعتبار انها موجودة في الذهن
فان كونها موجودة في الذهن صفة مغايرة لها والمسلوب عنه
هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة او
غيرها وان كانت بحيث تلزمه هذه الصفة وهو ثبوته في الذهن
فثبوته في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط في سلب الوجود
عنه لا يقال اذا كان الوجود لازما لها عقلا لا يصح الحكم بالعدم عليها لان
كونها في الذهن وان كان لازما باعتبار انها محكوم عليها والمحكوم عليه
متصور لكن السلب غير وارد على الماهية من حيث اتصافها بهذا

اللازم بل على الماهية من غير تقييدها بهذا اللازم فان الماهية
المعدومة لها اعتباران اعتبار انها منفية واعتبار انها متصورة
والثبوت لازم لها بالاعتبار الثاني غير لازم لها بالاعتبار الاول
والسلب وارد بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني   والحمل
والوضع من المعقولات الثانية يقالان بالتشكيك وليست
الموصوفية ثبوتية والا لتسلسل   الحمل والوضع من المعقولات
الثانية اذ تعرض عروضهما للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل
ولم توجد في الخارج موجود هو حمل او وضع والحمل والوضع
يقال الكل منهما على افراده بالتشكيك فان حمل بعض المحمولات
اولى واقدم في الحملية من حمل بعض اخر وكذا الوضع والموصوفية
ايضا من الاعتبارات العقلية وليست بموجودة في الاعيان
والا لكانت وصفا لشيء اخر لا يمكن تصورها الا مع غيرها فيكون
للموصوفية موصوفية اخرى ويتسلسل   ثم الوجود قد
يكون بالذات وقد يكون بالعرض   الموجود على قسمين
موجود بالذات وموجود بالعرض وذلك لان الموجود اما ان
يكون له وجود مستقل في الاعيان بان يكون له وجود في نفسه
سواء كان قائما بغيره كالعرض او لا كالجوهر او لا يكون له وجود في نفسه
فالاول هو الموجود بالذات كالجسم والسواد والثاني الموجود
بالعرض كاعدام الملكات كالانسان للفرس   واما الموجود

في الكتابة والعبارة فمجازي   الشيء قد يكون له وجود في الاعيان
وقد يكون له وجود في الذهن ويقال للموجود في الاعيان والموجود
في الذهن انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في اللفظ وقد
يكون له وجود في الكتابة ويقال للكل منهما انه موجود بالمجاز في
الكلام المجوز كون كل منهما دالا على الموجود في الذهن والخارج
بحسب الوضع   والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة اليه
فلا يصح الحكم عليه بصحة العود والتوحيد تخلل العدم بين الشيء و
نفسه ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا وصدق المتقابلان
عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان   اختلف في جواز
اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب
اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وابو الحسين البصري و
الكرامية الى امتناعها واختار المص مذهب الحكماء واحتج عليه
بخمسة وجوه الاول ان المعدوم ليس له هوية ثابتة فلا يعاد
لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود لان الحكم
الحكم عليه بصحة العود فالاشارة العقلية بصحة العود اذ كانت
الصورة التي في الذهن او مثالا للصورة التي في الذهن في تخيل
ومطابقها في الاعيان وعلى تقدير ثبوتها لم تكن معادة لانها مثال
المعدوم الذي فرض انه معاد لا نفسه وان كانت الى امثال الصورة
التي في الذهن ومثالا للصورة التي في الذهن لا يلزم ان يكون

ذلك المعدوم بعينه فيلزم أن يكون كل ما يماثله معادًا فان الشيء
التي في الذهن يماثلها أشياء كثيرة وان كانت في نفس ذلك المعدوم
ولا هوية له فتستحيل الاشارة اليه بصحة العود فلا يصح الحكم عليه بصحة
العود فلا يصح عوده والا لكان الحكم بصحة العود صحيحًا وقد بينا
انه غير صحيح فالحاصل ان القول بصحة العود يؤدي الى القول بان كل
مستأنف معادًا والقول بان المعدوم حال العدم له هوية
ثابتة وكلاهما باطل فالقول بصحة العود بط فان قيل قولكم لا
يصح الحكم عليه حكم عليه فلا يخ اما ان كان هذا الحكم صحيحًا أو لا
فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم على المعدوم
صح الاشارة اليه فلا يمتنع الحكم عليه بصحة الاعادة وان لم يكن هنا
الحكم صحيحًا فيكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بصحة العود
صحيحًا وهو المط اجيب بان هذا الحكم صحيح قوله فان كان الحكم صحيحًا
فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من صحة هذا الحكم صحة الحكم على
المعدوم فان هذا الحكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم فان قيل
هذا الدليل معارض بان نقول المعدوم ليس له هوية ثابتة فيجوز
عوده لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود
لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة العقلية بامتناع العود
ان كانت الى صورته التي في الذهن فيلزم عدم وقوعها والا يلزم
منه امتناع عود المعدوم لانه تشاكلها يماثلها وهو كثير فيلزم ا

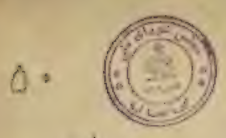
حكم ص

ع

كل مستأنف واذا كانت في نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فتستحيل
الاشارة اليه بامتناع العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود
فلا يمتنع العود عليه ولا يصح الحكم عليه بامتناع العود وقد
قلنا انه يمتنع فالحاصل ان القول بامتناع العود يؤدي الى القول
بامتناع كل مستأنف او القول بان المعدوم حال العدم له هوية
ثابتة وكلاهما بط فالقول بامتناع العود بط اجيب بانه
لا تستحيل الاشارة اليه بامتناع العود اليه لان الاشارة بامتناع
العود لا يتوقف على هويته الثابتة فانا ان لا ثبوت لوجود
ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بصحة العود اليه
فان ما لا هوية له تستحيل الاشارة اليه بصحة عوده فان امتناع
العود لاجل عدم هويته الثابتة فيجوز ان يشار اليه بامتناع العود
بسبب عدم هويته الثابتة وصحة العود لا يكون لاجل عدم
هويته الثابتة فلا يجوز والحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود
عليه باعتبار ان صورته حاصلة في الذهن وامتناع العود باعتبار
انه نفي محض لا هوية له يقبلها العقل واما صحة الحكم بصحة العود
باعتبار ان صورته في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض
لا هوية له فغير متصور ولا يقبله العقل الثاني لو اعيد المعدوم
تكون اعادته بوجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه فيتخلل
العدم بين الشيء ونفسه وتخلل العدم بين الشيء الواحد غير معقول

الثالث لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله ابتداء
في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية
نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنفا بعوارض مخصوصة
بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء بطريق الاولى فلم يبق فرق بين
المعاد والمثل المبتدا فانا لفارق بينهما لا يكون الماهية ولا
عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فان فرق بان المثل
ليس هو الذي عدم والمعاد هو الذي عدم فقد صار المعدوم فيها
القدم مشارا اليه وكل ما هو مشار اليه فهو ثابت وهو محال فلم يبق
بينهما فرق فيكون المبتدا معادا هف الرابع لو اعيد المعدوم لصدق
المتقابلان معا والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة انه لو اعيد ما
زال عنه الوجود فالوجود الثاني اما ان يكون بعينه الوجود الاول او غيره
فان كان الثاني لم يكن المعدوم بعينه معادا لان ما وجد ثانيا يكون
موجودا اخر غير الاول وان كان الاول فيكون ذلك الشيء بعينه مبتدا
ومعادا معا فيصدق المتقابلان عليه الخامس يختص بامتناع
عود الزمان وتقريره انه لو اعيد الزمان فلا يخلو اما ان يكون بين
المبتدا والمعاد مغايرة او لا فان كان الثاني يلزم ان لا يكون
المعاد معادا بل مبتدا هف وان كان بينهما مغايرة فلا يكون المغايرة
بالماهية والوجود ولوازمهما بل القبلية والبعدية فيلزم ان
يكون المبتدا في الزمان المتقدم والمعاد في الزمان المتاخر فيلزم

ان يكون



ان يكون للزمان زمان اخر ويكون عود الزمان الثاني ويلزم
التسلسل وللقائل ان يقول على الاول الاشارة العقلية بصحة العود
الى المماثل صورته في الذهن قوله وما يماثل الصورة التي في الذهن
لا يلزم كونه ذلك المعدوم بعينه قلنا نسلم انه لا يلزم ان يكون
ذلك المعدوم بعينه ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم
فان عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم وح جاز ان يكون ذلك
المعدوم وهو المطلوب فان كلامنا في جواز العود لا في وجوبه واما
قوله فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا قلنا لا يلزم من عدم
لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم ان يكون كل ما يماثله معادا
وعلى الثاني ان جواز العود يستلزم جواز كون الشيء موجودا ثم
معدوما ثم موجودا فان عنيتم تخلل العدم بين الشيء ونفسه هنا
المعنى فلا نسلم انه غير معقول وان عنيتم به غيره فبينوه حتى نتصور
اولا ثم نتكلم ثانيا وعلى الثالث انه لا يلزم من جواز وقوع مثله
وقوع مثله حتى يلزم ان لا يكون فرق بين المبتدا والمعاد ولئن
سلم فنجوز ان يفرق بينهما بعض العوارض ايضا لو كان هذا الدليل
صحيحا لكن جواز وقوع شخص ابتداء بعين ما ذكرتم فلم يبق
فرق بينهما وعلى الرابع لم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد بعينه يصدق
عليه المتقابلان باعتبارين وعلى الخامس بانا لا ندعي جواز اعادة
كل معدوم والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية لما فرغ

فرغ من قراءة [illegible]

وجه جواز اعادة المعدوم عند [illegible] القائلين

من الاحتجاجات على امتناع العود اشار الى جواب استدلال من
زعم انه يجوز عوده تقرير الاستدلال ان الشيء بعد العدم ان كان
ممتنعا لماهيته او لشيء من لوازمها لزم امتناع وجوده مبتداء
وان كان ممتنعا لامر غير لازم فعند زوال ذلك الغير يزول الامتناع
تقرير الجواب ان المعدوم بعد العدم ممتنع الوجود وذلك الامتناع
للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف امر لازم
للماهية الموصوفة بالعدم بعد العدم وامتناع الماهية بعد
العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا
ولقائل ان يقول لا نسلم ان موصوفية الماهية بالعدم بعد الوجود
لازم للماهية من حيث هي فانها في حال الوجود انفك هذا
الوصف عنها ولو كان لازما امتنع انفكاكه عنها ولئن سلم انه
لازم لها لكن لا نسلم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع
الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد
العدم واجب الوجود وممتنع العدم كذلك لا يكون الماهية
الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم
بل هو قابل للوجود واليه الاشارة بقوله تعالى وهو اهون عليه
وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الموجود
من حيث هو قابل التقييد وعدمه   الموجود اما ان يكون
بحيث اذا التفت اليه من دون التفات الى غيره يجب له الوجود

او لا والاول هو الواجب والثاني هو الممكن وهذه القسمة ضرورية
لا تفتقر الى برهان وقد وردت على الموجود من حيث هو هو
اي الموجود لا بشرط شيء الذي هو قابل للتقييد وعدمه لا الموجود
المقيد فان الموجود بشرط ان يكون معه قيد كالوجوب والامكان
او بشرط ان لا يكون معه قيد يستحيل ان ينقسم الى الاقسام المتباينة
لان مورد القسمة مشترك بين الاقسام والموجود بشرط شيء
او لا شيء لم يكن مشتركا بينهما   والحكم على الممكن بامكان الوجود
حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود   هذا جواب عن
اعتراض على القول بالامكان تقرير الاعتراض ان يقال القول بالامكان
ممتنع لان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما
فان كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع
بين الوجود والعدم واذا لم يقبل العدم امتنع حصول امكان الوجود
والعدم وان كان معدوما فهو حال العدم لم يقبل الوجود واذا
لم يقبل الوجود امتنع حصول امكان الوجود والعدم واذا امتنع
خلو الشيء عن الوجود والعدم وكان كل منهما منافيا للامكان استحال
حصول الامكان للشيء فالقول بالامكان ممتنع تقرير الجواب
ان نقول القسمة في قوله المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا
او معدوما ليست بحاصرة لان المفهوم منه ان المحكوم عليه بالامكان
اما ان يكون مع الوجود او مع العدم وههنا قسم اخر وهو ان لا

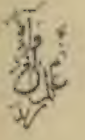
يكون مع احدهما وهو ان يكون الحكم بالامكان على الماهية من
حيث هي لا مع اعتبار العدم او الوجود حتى يلزم المحذور المذكور
فان حال الماهية ليست منحصرة في حال الوجود او حال العدم لان
هذين الحالين عندنا اعتبار الماهية مع الغير اما عند اعتبارها
لا مع الغير يكون الماهية وحدها ولا تكون موجودة ولا معدومة
والماهية من حيث هي هي قابلة للوجود والعدم فلا يبطل الحكم
عليها بالامكان   ثم الامكان قد يكون آلة في العقل وقد يكون
معقولا باعتبار ذاته   لما كان من الاغراض ان يحقق
ماهية الامكان من حيث انه اعتبار عقلي لتندفع به الشبهات
الواردة على الامكان اعلم ان الشيء قد يكون معقولا باعتبار ذاته
ينظر فيه العقل ويميز انه موجود او معدوم وقد يكون آلة للعاقل
في تعقله ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر به فيما هو آلة لتعقله
مثلا العاقل يعقل السماء بصورة في عقله فيكون الصورة في العقل
للسماء آلة للعقل في تعقله للسماء ويكون معقوله السماء ولا
ينظر في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل
بتلك الصورة ان المعقول هو السماء ثم انا نظر في تلك الصورة
ويجعلها معقولة باعتبار ذاتها منظورا فيها لا آلة في النظر
في غيرها وجعلها عرضا قائما بمحل هو العقل ممكنا وجوده وهكذا
الامكان قد يكون آلة للعاقل في تعقله بها يعرف حال الممكن في ان وجوده



كيف يعرض لماهيته ولا ينظر في كون الامكان موجودا او غير موجود
جوهرا او عرضا او واجبا او ممكنا وقد يكون معقولا باعتبار ذاته
ينظر في وجوده او امكانه او وجوبه او جوهريته او عرضيته و
يكون بهذا الاعتبار امكانا لشيء لكان عرضا في محل هو العقل و
في ذاته ووجوده غير ماهيته فهو من حيث هو امكان لا يوصف بكونه
موجودا او غير موجود ممكنا واذا وصف بشيء من ذلك لا يكون
حـ امكان بل يكون لامكان آخر   وحكم الذهن على الممكن
بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان
عقلي   هذا جواب اعتراض على ان الامكان اعتبار عقلي ثابت
في الذهن لا تحقق له في الخارج تقرير الاعتراض ان حكم الذهن
بامكان الممكن لا يخلو اما ان يكون مطابقا للمحكوم عليه او لا فان لم يكن
مطابقا كان جهلا وكان حاصله ان الذهن تحكم بالامكان على ما
ليس في نفسه ممكنا وان كان مطابقا كان الشيء في نفسه ممكنا
فيكون الامكان متحققا في الخارج تقرير الجواب ان تقول حكم الذهن
على الممكن بالامكان يجب ان تعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان
اعتبار عقلي وقد عرفت ان الحكم بالامور العقلية على الشيء لا يجب ان
يكون مطابقا لما في الخارج بل يجب ان يكون مطابقا لما في نفس الامر
باعتبار العقل وقد وقع في بعض نسخ المتن هكذا وحكم الذهن على
الممكن بالامكان اعتبار عقلي فيجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل

غير مستقيم لأن حكم الذهن اعتبار عقلي سواء كان بالامكان على الممكن او بغير الامكان على غير الممكن لان الحكم من المعقولات الثانية فلو كان كون حكم الذهن اعتباريا موجبا لوجوب اعتبار مطابقته لما في العقل لكان جميع الاحكام يجب ان يكون مطابقا لما في العقل وليس كذلك فان الحكم بالامور الخارجية على مثلها يجب ان يعتبر مطابقته لما في الخارج والعبارة المستقيمة ما اوردنا ولعل العبارة الاخرى سهو وقع من الناسخين والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح الممكن لما كان كل من طرفي الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية احتاج في ترجيح احد الطرفين على الاخر الى مرجح يرجحه فالحكم بان الممكن يحتاج الى مرجح يرجح احدهما بعينه على الاخر ضروري لا يحتاج الى برهان فان كل عاقل تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة انه محتاج الى مرجح قوله وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح اشارة الى جواب دخل مقدر تقديره انا لما عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا التفاوت بينهما فان الاولى بها خفاء بالنسبة الى الثانية والتفاوت بينهما بالخفاء والظهور يدل على ان الاولى غير ضرورية تقرير الجواب ان الضروريات قد يكون التصديق بها خافيا بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه وخفاء التصديق بسبب خفاء تصور اطرافه غير قادح في كونه ضروريا فان التصديق

الضروري قد يتوقف على تصورات مكتسبة والمؤثرية اعتبار عقلي هذا جواب عن شبهة واردة على ان الممكن محتاج الى المؤثر تقرير الشبهة لو احتاج الممكن الى مؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الاثر اما ان يكون وصفا ثبوتيا اولا والقسمان باطلان فالقول بالمؤثرية باطل اما بيان بطلان الاول فلان المؤثرية لو كانت ثبوتية فاما ان يكون نفس المؤثر او الاثر او غيرهما فالاول والثاني باطلان لانها نسبة بينهما والنسبة تغاير كلا من المنتسبين وكذا الثالث لانها لو كانت مغايرة لهما لكانت ممكنة ضرورة توقفها على المنتسبين وهما غيرها والموقوف على الغير ممكن فيفتقر الى مؤثر ومؤثرية المؤثر فيه زائدة و يلزم التسلسل واما بيان بطلان الثاني وهو ان لا يكون ثبوتية فلان المؤثرية نقيض اللامؤثرية التي يصح حملها على المعدوم المحمول على المعدوم غير ثابت فتكون اللامؤثرية غير ثابتة فتكون المؤثرية ثابتة تقرير الجواب ان المؤثرية امر اضافي اعتباري يثبت في العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت امر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الاضافات



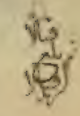
والمؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم هذا ايضا جواب عن شبهة اخرى واردة على ان الممكن يحتاج الى المؤثر تقريرها ان المؤثر اما ان يؤثر في الاثر حال وجود الاثر او حال عدمه والاول

باطل لامتناع تحصيل الحاصل وكذا الثاني لأن حال العدم لا أثر
ولا تأثير لأن كان التأثير عبارة عن حصول الأثر عن المؤثر فحيث لا أثر لا
تأثير وان كان مغايراً فالكلام فيه كالكلام في الأثر تقرير الجواب
ان المؤثر انما يؤثر في الأثر لا من حيث هو معدوم ولا من حيث هو
موجود فان قيل فعلى هذا يلزم الواسطة وهو ممنوع أجيب بانا لا نقول
ان للماهية حالا غير حال الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بل
نقول ان المؤثر يؤثر في الماهية من حيث هي لا في الماهية من حيث
هي موجودة او معدومة والماهية من حيث هي غير الماهية من حيث
هي موجودة او معدومة وان كانت لا تنفك عن احدهما فان قيل اذا كانت
الماهية لا تنفك عن احدهما فتأثير المؤثر لا يخلو عن احدى الحالتين
فيلزم المحذور أجيب بانه ان أريد به حال وجود الأثر زمان وجوده
او ان وجوده فليس يمتنع ان يؤثر المؤثر في الأثر في زمان وجود الأثر
لأن المعلول لا يتأخر بالزمان عن العلة وان أريد به المقارنة الذاتية
للأثر بالنسبة الى المؤثر فممنوع ونقول انما يؤثر فيه لا من حيث هو
موجود ولا معدوم   وتأثير المؤثر في الماهية لحقيقة وجوب لاحق
هذا ايضا جواب عن شبهة ثالثة واردة على ان الممكن محتاج الى
المؤثر تقريرها ان المؤثر اما ان يؤثر في الماهية او في الوجود او في
اتصاف الماهية بالوجود الاول ممنوع لأن الماهية لو كانت بتأثير الغير
يلزم عدمها عند عدم ذلك الغير لأن ما بالغير يلزم من ارتفاع

ان كان معدوم

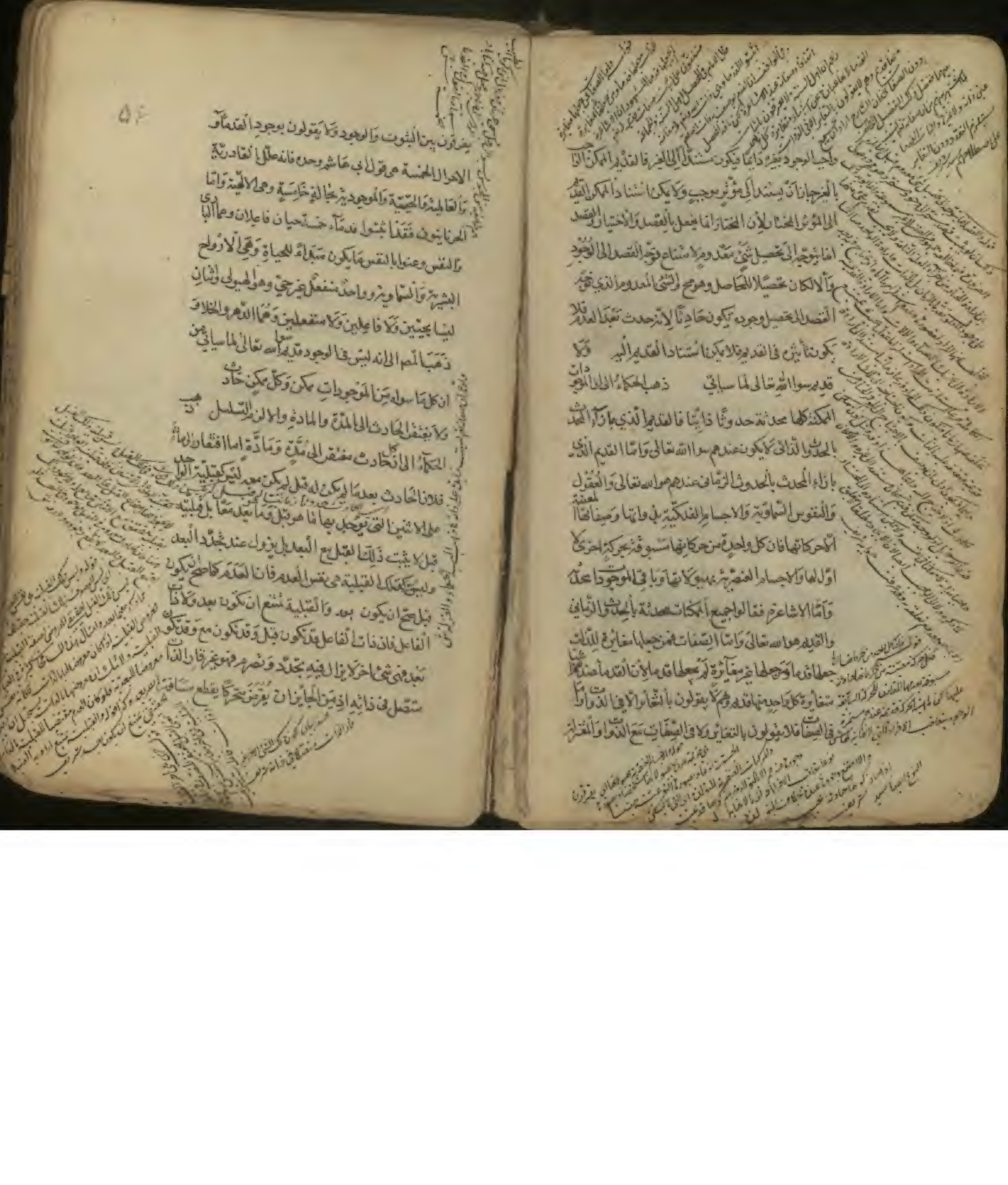
الغير

الغير ارتفاعه فلو كان السواد سوادا بالغير لزم انه لا يكون
السواد سوادا عند عدم ذلك الغير وهو ممنوع لأن السواد يستحيل
ان لا يكون سوادا سواء ارتفع الغير او لم يرتفع وكذا الثاني وهو ان
يكون تأثيره في الوجود ممنوع لأن الوجود ان لا يبقى الوجود وجودا عند
فرض عدم ذلك التأثير وهو ممنوع على ما مر وكذا الثالث وهو ان
يكون تأثيره في موصوفية الماهية بالوجود ممنوع لوجهين احدهما
ان الموصوفية امر عدمي لأنها لو كانت وجودية لكانت قائمة
بالماهية اذ يمتنع ان يكون جوهرا ويلزم التسلسل واذا كانت عدمية
امتنع ان تكون اثر الغير الثاني انها لو كانت مستندة الى المؤثر لكان
تأثير المؤثر اما في ماهيتها او في وجودها وكلاهما او في اتصافها
بالوجود ويعود الكلام فيه تقرير الجواب ان تأثير المؤثر في الماهية
وتأثيره فيها هو ان يحققها لا ان يحقق وجودها لامتناع تحقق
الوجود قوله تأثيره في الماهية ممنوع لأن كون السواد سوادا لو كان
بالغير لوجب ان لا يكون السواد سوادا عند عدم الغير قلنا تأثيره
في الماهية هو ان يجعل السواد متحققا لا ان يجعل السواد سوادا
فكون السواد سوادا يكون بالغير لا كون السواد سوادا فان فرض
انتفاء الغير انتفى كون السواد لا انتفاء كون السواد سوادا فاما
فرض السواد سوادا فقد وجب سواديته بسبب الفرض وجوبا
لاحقا مترتبا على الفرض ومع ذلك الفرض يمتنع تأثير المؤثر فيه فا



يكون ايجادا لما فرض موجودا اما قبل ذلك الفرض فلا يمكن ان
يوجد المؤثر السواد على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقا
على وجوده وقد عرفت الفرق بينهما قال وعدم الممكن مستند
عدم علته اقول هذا ايضا جواب اعتراض على ان الممكن محتاج الى
المؤثر تقرير الاعتراض لو افتقر الممكن في ترجيح احد طرفيه الى المؤثر
لافتقر في ترجيح طرف العدم الى المؤثر والتالي باطل لان المرجح لا بد
من اثر والعدم نفي محض فيستحيل استناده الى المؤثر تقرير الجواب
ان عدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفيا محضا وعدم العلة
ليس نفيا محضا بل كل من عدم المعلول الممكن وعدم العلة امر عقلي
ويجوز ان يعلل الامر العقلي بالامر العقلي فيجوز ان يستند عدم الممكن
الى عدم علته العقلي المتميز احدهما عن الاخر في العقل فان العقل يحكم
حكما ضروريا بان العلة رفعت فرفع المعلول وقد استند ارتفاع
المعلول الى ارتفاع علته قال والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود
علته اقول ذهب الحكماء والمتأخرون من المتكلمين الى ان الممكن
الباقي مفتقر الى المؤثر وذلك لان علة حاجته الى المؤثر هو الامكان
وهو حال البقاء حاصل لان الامكان للممكن ضروري واذا كانت العلة
متحققة كان المعلول متحققا فيكون حال البقاء مفتقرا الى المؤثر لوجود علة الافتقار
وهو الامكان قال والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث اقول هذا جواب
دخل مقدر تقديره لو افتقر الباقي في حال وجوده الى المؤثر فان المؤثر

اما ان يكون له فيه تاثير او لا وكلاهما محال لانه اما الاول فلان التاثير
يستدعي حصول الاثر فالاثر الحاصل فيه اما ان يكون هو الوجود الذي
كان حاصلا قبل ذلك واما ان يكون امرا جديدا فالاول محال لانه
تحصيل الحاصل والثاني ايضا محال لانه يكون تاثير المؤثر في امر جديد
لا في الباقي وقد فرضنا انه اثر في الباقي هذا خلف واما الثاني
وهو ان لا يكون فيه تاثير فهو ايضا باطل لانه لا يكون الاثر
حصول الاثر بدون التاثير ولذا لم يحصل فيه منه اثر كان مستغنيا
عن المؤثر وقد فرضنا افتقاره اليه هف تقرير الجواب ان المؤثر حال
البقاء يفيد اثرا ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك بل امرا
جديدا غير البقاء الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وبه صار
باقيا فلا يلزم ان لا يكون تاثيره في الباقي حتى يلزم خلاف المفروض
فان الباقي هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء اي الاستمرار
فلا يلزم من تاثيره في امر جديد غير الوجود الاول عدم تاثيره في
الوجود الاول المتصف بالبقاء لان عدم تاثيره في المطلق يقتضي
عدم تاثيره في المقيد قال ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى
المؤثر الموجب لو امكن ولا يمكن استناده الى المختار اقول اي ولكون
ان الممكن محتاج الى المؤثر جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر
لو امكن المؤثر الموجب فان الشيء المستند الى المؤثر انما يستند اليه
لانه ممكن يجب بغيره ومفهوم كونه ممكنا واجبا بغيره لا يمنع ان يكون



واجب الوجود بغيره دائما فيكون مستندا الى الغير فالقديم الممكن اذا
بالغير جاز ان يستند الى مؤثر موجب ولا يمكن استناد الممكن القديم
الى المؤثر المختار لان المختار انما يفعل بالقصد والاختيار والقصد
انما يتوجه الى تحصيل شيء معدوم لامتناع توجه القصد الى الوجود
والا لكان تحصيلا للحاصل وهو محال فالشيء المعدوم الذي توجه
القصد الى تحصيل وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد العدم فلا
يكون تأثير في القديم فلا يمكن استناد القديم اليه ولا
قديم سوا الله تعالى لما سيأتي ذهب الحكماء الى ان الموجودات
الممكنة كلها محدثة حدوثا ذاتيا فالقديم الذي بازاء الحدث
بالحدوث الذاتي لا يكون عندهم سوا الله تعالى واما القديم الذي
بازاء الحدث بالحدوث الزماني فعندهم هو الله تعالى والعقول
والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها المعينة
الا حركاتها فان كل واحدة من حركاتها مسبوقة بحركة اخرى لا
اول لها والاجسام العنصرية بهيولاها وبالجملة الموجود واحد
واما الاشاعرة فعندهم جميع الممكنات محدثة بالحدوث الزماني
والقديم هو الله تعالى واما الصفات فمن جعلها مغايرة للذات
جعلها قديما ومن جعلها غير مغايرة لم يجعلها قديما لان القدماء عندهم
متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا في الذوات
فرق الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات مع الذوات والمعتزلة

يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء
الاحوال الخمسة في قول ابي هاشم وحده فانه طلق القادرية
والعالمية والحيية والموجودية والخامسة وهي الالهية واما
الحرنانيون فقد اثبتوا قدماء خمسة اثنان فاعلان وهما الباري
والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهي الارواح
البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان
ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء
ذهب المص الى انه ليس في الوجود قديم الا الله تعالى لما سيأتي من
ان كل ما سواه من الموجودات ممكن وكل ممكن حادث
ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل
الحكماء الى ان الحادث مفتقر الى مدة ومادة اما افتقاره
فلان الحادث بعدما لم يكن له قبل لم يكن معه
على الاثنين التي توجد بها ما هو قبل وما بعد معا بل قبلية
قبل لا يثبت ذلك القبل مع البعد بل يزول عند تجدد البعد
وليس تلك القبلية هي نفس العدم فان العدم كما صح ان يكون
قبل صح ان يكون بعد والقبلية يمتنع ان تكون بعد ولا ذات
الفاعل فان ذات الفاعل قد تكون قبل وقد تكون مع وقد تكون
بعد فهي شيء اخر لا يزال فيه تجدد وتصرم فهو غير قار الذات
متصل في ذاته اذ من الجائز ان يفرض متحرك يقطع مسافة

كون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركة فيكون ابتداء حركة
قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث هذا الحادث
قبليات وبعديات متجددة متصرمة مطابقة لاجزاء المسافة
والحركة فظهر ان هذه القبليات متصلة اتصال المسافة و
الحركة فاذا ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود قار الذات متصل اتصال
المقادير وهو الزمان فوجود القبلية والبعدية اللتين
لا يجتمعان دال على وجود الزمان فاذا الزمان هو الذي لحقه
لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشيء
الذي قد يكون قبل شيء اخر قبلية لا يجامع البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه
في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر فالقبلية والبعدية اللتين
بسبب الزمان واما الزمان فليس بسبب شيء بل لذاته المتصرمة المتجددة
فالحق ان هذين المعنيين لهما الشيء اخر فاذا ثبوتهما يدل على
وجود الزمان وهما اضافيان لا يوجدان الا باعتبار العقل لا
الخارجيين من الذين لحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان
معا في الاعيان فكيف توجد الاضافة للاخفة بهما لكن ثبوتهما
في العقل التي دل على وجود معروضهما بالذات اعني الزمان مع وجود
ذلك الشيء فلذلك يستدل بعروض القبلية للعدم على وجود زمان
يقارنه فان القبلية ليست بموجودة في الخارج اذ لو كانت موجودة
فيه لكانت القبلية الواحدة قبل موجود اخر بقبلية اخرى ويتسلسل

٥٧

اجيب بان القبلية من الاعتبارات العقلية فهي من حيث انها
قبلية لا تكون مختصة بزمان بل بهذا الاعتبار تكون قبلية لشيء
ومن حيث انها في زمان معين كان حكمها حكم سائر الموجودات في
لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن ولا يتسلسل بل ينقطع عند
انقطاع اعتبار العقل وقيل ايضا ان القبلية والبعدية اضافيان
فان يوجدا معا فلا يمكن عدم المجامعة وقد قيل انهما لا يجتمعان
معا اجيب بانهما اضافيان عقليان يجب ان يوجد معروضاهما معا
في العقل ولا يجب ان يوجدا معا في الخارج قيل لو اتصف عدم الحادث
بالقبلية لزم اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية وهو محال اجيب بان
عدم الحادث ليس نفيا محضا لانه عدم مقيد بشيء بل هو امر معقول
والقبلية ايضا عقلية فيجوز عروض القبلية الاعتبارية لعدم
الحادث الذي هو امر معقول ثابت في العقل قيل ان اجزاء الزمان
بعضها سابق على البعض فهذا السبق المذكور في عدم الحادث فلو
اقتضى هذا السبق الزمان يلزم ان يكون للزمان زمان اخر اجيب
بان عروض هذا السبق لاجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان
اخر لان الزمان مقتض لذاته فلا احتياج في عروض السبق لبعض
اجزائه الى عروضه لشيء اخر بخلاف غير الزمان قيل لا يجوز عروض
السبق لبعض اجزاء الزمان لذاته وذلك لان اجزاء الزمان ان كانت
متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر

وان لم تكن متساوية في الماهية كان انفصال كل جزء من الاجزاء اما

فيكون اجزاء الزمان منفصلا بعضها عن بعض فلا يكون الزمان

متصلا واحدا بل مؤلفا من آنات وايضا جاز عروض القبلية

والبعدية اللتين لا يجتمعان في اجزاء الزمان من غير زمان

يغايرهما جاز عروض القبلية لعدم الحادث من غير زمان

يغايرهما فان قيل عروض القبلية والبعدية في اجزاء الزمان

من غير زمان مغاير يمكن بان يكون كل جزء من اجزاء الزمان مسبوقا

بجزء آخر فلا يحتاج الى اعتبار زمان آخر مغاير لها فان اليوم يكون

متأخرا عن الامس لانه غير حاصل عند حصول الامس واما اذا كان الحوادث

لا يمكن اعتبار كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان لانه اذا كان

حادثا قبل جميع الحوادث لم يمكن ان يكون عدم هذا الحادث الاول

قبل وجوده لانه اذا لم يكن شيء ممتد عنه فلا يمكن ان يشير الى شيء ما حتى

انه كان حاصلا عند حصول الجائي بمعنى قولنا اليوم متأخر عن امس

ليس هو انه لم يوجد هذا اليوم ايضا لم يوجد مع الغد ولئن سلم

ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافية عارضة

لهما مغايرة لذاتيهما وكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان

الذي فيه الامس وح يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه

بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظة كان مشعرة

بمعنى زماني وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان آخر والقول

بعينه الزمان للحركة ايضا يقتضي مثل هذا البيان ووجوب الزمان في

زمان آخر والجواب ان ماهية الزمان هي اتصال التقدم والتجدد

ذلك الاتصال لا بجزء كما في الوهم فلا يكون للزمان اجزاء بالفعل

وليس فيه تقدم وتأخر قبل التجزية فاذا فرض له اجزاء فالمتقدم

والتأخر يعرضان لها لذاتها لا بسبب تصور عروضهما لغير الاجزاء حتى

تصير الاجزاء بسبب التقدم والتأخر العارضين لها بسبب تصور عروضهما

لغيرهما متقدما ومتأخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة

الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للاجزاء المعروضة لعدم

الاستقرار لا لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر لذاتها

له واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما

يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما لعدم الاستقرار وهذا

هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب

غيره فاما اذا قلنا اليوم وامس لم يحتج الى ان نقول اليوم متأخر

عن امس بمفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر واما اذا قلنا العدم

والوجود احتجنا الى قران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما

واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان

اعني معية الشيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى نسبة يختص

واحدها لشيء غير الزمان الى الزمان وهي من مقولة متى والاخرى

تقتضي نسبة بين شيئين مشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو

زمان ما ولذلك لا يحتاج في الأولى إلى زمان يغاير الموصوف به
ويحتاج في الثانية إليه وأما افتقار الحادث إلى المادة فلأن كل
حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود وإلا لزم الانقلاب فكان
إمكان وجوده حاصلاً قبل وجوده وليس ذلك الإمكان هو قدرة
القادر عليه لأن السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن
في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدوراً كونه ممكناً في نفسه فلو كان
هو قدرة القادر عليه لكان قيل في المحال إنه غير مقدور عليه لأنه غير ممكن
في نفسه فقد قيل إنه غير مقدور عليه لأنه غير مقدور عليه وإنه غير ممكن
في نفسه وههنا هذر فقلنا إن كون القادر عليه قادراً عليه وليس
الإمكان شيئاً معقولاً بنفسه بكون وجوده لا في موضوع بل هو إضافي
للشيء بالقياس إلى وجوده كما يقال الجسم يمكن أن يوجد أو تا
الحصر وبنحو شأ آخر كما يقال الجسم يمكن أن يصير أبيض فيكون الإمكان
أمراً معقولاً بالقياس إلى شيء آخر فهو إضافي والأمور الإضافية
أعراض لا توجد إلا في موضوعاتها فإذاً الحادث يتقدمه إمكان
وجود وموضوع وذلك الإمكان قوة للموضوع بالنسبة إلى وجود
ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس إلى
الإمكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس إلى إمكان الحادث
إن كان عرضاً ومادة بالقياس إليه إن كان الحادث جوهراً وأياً
ما كان فالحادث مسبوق بمادة لأن الموضوع هو الجسم وهو لا

ينفك

ينفك عن المادة واعلم أن الإمكان لا بد وأن يكون بالإضافة
إلى وجود والوجود إما بالعرض كوجود الجسم الأبيض وإما بالذات
كوجود البياض والإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض إما أن
يكون للشيء بالقياس إلى وجود شيء آخر له كما يقال الجسم يمكن أن يكون أسود
أو بالقياس إلى صيرورته موجوداً آخر كما يقال الهواء يمكن أن يصير ماء
والمادة يمكن أن تصير موجودة بالفعل وجميع هذه الإمكانات تحتاج
إلى موضوع موجود معها وهو محلها وأما الإمكان بالقياس إلى
موجود بالذات فهو الإمكان للشيء بالنسبة إلى وجود نفسه فلا
يخلو إما أن يوجد ذلك الشيء في مادة أو موضوع أو مع مادة
كالبياض والصورة والنفس ولا شك أن هذه الإمكانات
أيضاً محتاجة إلى موضوع يكون حاصل إمكان ذلك الشيء وإما أن لا
يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائماً بنفسه لا علاقة له بشيء من
الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز أن يكون محدثاً لأنه
لو كان محدثاً لكان مسبوقاً بالإمكان لا محالة كما مر وإمكانه لا
يمكن أن يتعلق بموضوع دون موضوع فلا علاقة له بشيء ولا يجوز
أن يكون الإمكان قائماً بنفسه لما عرفنا أنه إضافي يفتقر إلى
موضوع فلا يجوز أن يكون إمكان ذلك الشيء قبل وجوده فلا يكون
ذلك الشيء حادثاً فإن كان موجوداً يكون دائم الوجود وإن لم يكن
موجوداً كان ممتنعاً فثبت أن إمكان الحادث قبل وجوده متعلق

بمادة ويعبر عنه بالقوة فيقال وجود هذا الحادث في مادته بالقوة
قيل ان الامكان امر عقلي فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج اجيب
بان الامكان امر عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء
ليس موجودا في الخارج هو امكان بل امكان وجوده في الخارج و
لتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو
موضوعه ومن حيث كونه قائما بالفعل موجود وله امكان اخر بعتبره
العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار وفيه نظر اذ لا نم انه
بسبب تعلقه بالشيء الخارجي يدل على وجود موضوعه في الخارج وانما
يلزم ذلك ان لو كان في الخارج متعلقا واما اذا كان تعلقه في
الذهن فلا قيل امكان الحادث لا يجوز ان يكون نعتا لا نفسه لان
الحادث قبل وجوده ممتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون
حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره اجيب بان امكان
الحادث قبل وجوده حال في موضوعه فانه لما كان الحادث
وجوده متعلقا بالموضوع كان امكان وجوده ايضا متعلقا بالموضوع
فيكون صفة للموضوع من حيث هو متعلق به وصفة الحادث من حيث
ان امكان الوجود بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع
وبالاعتبار الثاني يكون كالمضاف الى المضاف اليه فلما كان وجود الحادث
لم يكن الا متعلقا بغيره لم يمتنع ان يقوم امكانه بذلك الغير ولقائل
ان يقول لا نم انه لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الموضوع باعتبار انه

قابل

قابل له فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل انه
فاعل له هذا اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اتم من
نسبة القابل الى وجوده فان قيل لو كان الامكان قائما بالفاعل لما
كان القدرة معللا به لانه يكون الامكان عين القدرة فلو كون
الامكان قائما بالفاعل لا يقتضي ان يكون عين القدرة فان كون الفاعل
بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا عليه فيصح تعليل
القدرة عليه بالامكان وقيل ان كل حادث فله امكانان احدهما
الامكان الذاتي وهو الامكان اللازم للماهية والثاني الامكان الاستعدادي
وذلك لان الحادث لا يكون علته التامة دائمة والا لكان وجوده
منها في بعض الاحوال دون البعض ترجيحا من غير مرجح ولا يكفي
الامكان الذاتي في فيضانه عن المبدأ القديم بل لابد من حصول
شرط اخر حتى يتم استعداده لقبول الفيض من المبدأ وهذا الاستعداد
التام هو المسمى بالامكان الاستعدادي وهو سابق عليه فاذا لابد
عن سبق حادث اخر ليكون كل سابق معدا للعلة الموجودة الى
معلولها بعد تقدمها عليه ولابد لتلك الحوادث من محل يتحقق في
الخارج ليختص الاستعداد بوقت دون وقت وبحادث دون
حادث وذلك المحل هو المادة فاذا كل حادث مسبوق بمادة والحاصل
ان الامكان الذي يستدل به على احتياج الحادث الى المادة هو الامكان
الاستعدادي لا الامكان الذاتي لا يقال الامكان الذي يستدل به

على المادة هو الذي يكون سببا للمقدورية هو الإمكان الذاتي لأنا نقول الإمكان الاستعدادي أيضا سببا للمقدورية الحادث لأن الحادث ما لم يتم استعداد وجوده امتنع صدوره عن القادر لأنه لو صدر عنه لكان استعداد وجوده غير متوقف على شيء آخر فيكون استعداد وجوده تاما وقد فرض غير تام هف هذا وأما قول المص الحادث لا يفتقر إلى المدة والمادة وإلا لزم التسلسل إن أريد بالحادث الحادث بالحدوث الذاتي فمستقيم لأن الحادث بالحدوث الذاتي لو كان مفتقرا إلى المدة والمادة والمدة والمادة أيضا حادثتان بالحدوث الذاتي فيفتقران إلى مدة ومادة غيرهما ولزم التسلسل وإن أريد بالحادث الحادث بالحدوث الزماني فلزوم التسلسل ممنوع وإنما يلزم ذلك أن لو كان المدة والمادة حادثتين بالحدوث الزماني وهو ممنوع ولقائل أن يقول إن أردتم بكون الحادث مسبوقا بزمان كونه مسبوقا بزمان موهوم مفروض فمسلم وإن أردتم كونه مسبوقا بزمان محقق موجود فممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك وأما ما ذكره في بيان كون الحادث مسبوقا بمادة فإنما يتم على تقدير كون المبدأ موجبا وأما على تقدير كون الفاعل مختارا فلا قال القديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات والاستناد إليه القديم أعني الموجود الذي لم يسبقه العدم سبقا زمانيا لا يجوز عليه العدم وذلك لأنه إما أن يكون وجوبه بالذات أو لا

الأول هو الواجب بذاته والواجب بذاته يمتنع عدمه والأمر الثاني لا يجوز أن يكون مستندا إلى المختار لأن أثر المختار لا بد وأن يكون حادثا لامتناع توجه قصد الإيجاد إلى الموجود فيجب استناده إلى الموجب ذلك الموجب إن كان واجبا استحال عدمه فيستحيل عدم ما يستند إليه وإن كان ممكنا فلا بد وأن ينتهي إلى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل فيجب من دوام وجوبه دوام وجود ما يستند إليه فيستحيل عدم ما يستند إليه

في الماهية ولواحقها

الفصل الثاني في الماهية ولواحقها

هي مشتقة عما هو وما يجاب عن السؤال بما هو ويطلق غالبا على الأمر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود والكل من ثواني المعقولات

لما فرغ من مباحث الفصل الأول شرع في الفصل الثاني الذي هو في الماهية ولواحقها أعني الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية والعرضية وغيرها فقال الماهية مشتقة عما هو وهي ما يجاب عن السؤال بما هو وإنما نسبت إلى ما هو لأنها تقع جوابا عنه مثلا إذا سأل عن زيد بما هو يجاب به عن هذا السؤال هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالبا على الأمر المتعقل مثل المتعقل من الإنسان والذات والحقيقة يطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود والكل أي الماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية فإنها أمور تلحق


المعقولات الاولى من حيث هي في العقل ولم توجد في الاعيان ما
يطابقها مثلا المعقول من الانسان والحيوان يعرض له انه نوع او
ليس في الاعيان شي هو ماهية بل في الاعيان انسان او فرس او
غير ذلك وكذا الحال في الذات والحقيقة وحقيقة كل شي
مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات والا لما تصدق على ما ينافيها
وتكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده وهي من حيث هي
ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شي قبل
الحيثية لا بعدها ان لكل شي وضع كليا او جزئيا حقيقة هو
بها هو وهي مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت
او مفارقة مثلا الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لجميع ما
يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثل الوجود
والعدم والوحدة والكثرة والكلي والجزئي والعموم والخصوص لان
ذلك من الاعتبارات فان الانسان في نفسه لا موجود ولا معدوم
ولا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص اي لا يدخل شي
منها في مفهومه لانه كان لا يخلو عنها ولو دخل احد هذه الاعتبارات في
مفهومه لما صدق الانسان على ما ينافيه مثلا لو دخل الوجود في
الانسان لما صدق على الانسان المعدوم ولو دخل الوحدة في مفهومه
لما صدق على الانسان الكثير وكذا لو دخل الجزئي والخصوص في مفهومه
لما صدق على الكلي والعام فالماهية في نفسها شي ومع واحد من هذه

الاعتبارات

الاعتبارات شي آخر ولا يصدق واحد من الاعتبارات عليها الا
زايد وانما كونها ماهية فبذاتها فان الانسان انسان بذاته لا
بشي آخر ينضم اليه والانسان الواحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه
والماهية اذا اخذت مع عارض تكون مقابلة للماهية مع ضد ذلك
العارض مثلا اذا اخذ الانسان مع الوحدة يكون مقابلا للانسان مع
الكثرة وكذا اذا اخذ مع الخصوص يكون ضدا للانسان مع العموم والماهية
من حيث هي ليست الا الماهية فان الانسان من حيث هو ليس الا
الانسان فان سالنا عن الانسان بطرفي النقيض مثلا هل الانسان
الف او ليس فلزم ان يكون الجواب الا السلب لاي شي كان على ان السلب
قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال ان الانسان ليس من حيث
هو انسان بالف ولا شي من الاشيا ولا يقال ان الانسان من حيث هو
انسان ليس الف فان هذه الصيغة تكون للايجاب المعدولي
مع بعيد معنى قولنا الانسان من حيث هو انسان ليس هو بالف
اي شي هو لا الف وهذا غير مستقيم فان الانسان من حيث هو
لا الف بخلاف الصيغة الاولى فانه لا يكون الا السلب بكون
الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا يلزم منه ان يكون من حيث
هو لا الف هذا اذا سالنا عن الانسان هل هو مفهوم الف او ليس
فاما اذا سالنا انه هل هو موصوف بالف او ليس فانه يجب ان يقال انه موصوف
بالف على تقدير اتصافه به وان يقال انه ليس موصوفا به على تقدير عدمه



قال وقد تؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها
بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع
وهو الماهية بشرط لا شيء ولا يوجد الا في الاذهان وقد تؤخذ لا بشرط
شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الاشخاص وصادق على
المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه والكلية العارضة للماهية يقال لها
كلي منطقي والمركب عقلي وهما ذهنيان اقول اعتبارات ثلاثة ينبغي
تحصيلها في كل ماهية معقولة اقول الماهية قد تؤخذ تارة من
حيث تجرد ونفي جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا
عليها ولا تكون الماهية المأخوذة على هذا الوجه مقولا على المجموع
الحاصل من الماهية المأخوذة على هذا الوجه ومن الزائد فانه
بهذا الاعتبار يكون المجموع مركبا منها ومن الزائد وما تركب الشيء
منه ومن غيره لا يكون محمولا على الشيء والماهية بهذا الاعتبار
يسمى بالمجردة والماهية بشرط لا شيء والماهية بهذا الاعتبار لا توجد في
الخارج لان الوجود الخارجي ايضا من العوارض وقد فرضت مجردة
عنها ولا توجد ايضا في الذهن لان الوجود الذهني ايضا من العوارض
اللهم الا ان يعني بالتجرد التجرد عن اللواحق الخارجية فيصح ان تكون
موجودة في الذهن وقد تؤخذ الماهية من حيث هي هي من غير التفات
الى مقارنها شيء ولا الى لا مقارنتها [illegible] من حيث هو هو ويسمى
الماهية لا بشرط شيء الكلي الطبيعي وهو موجود في الاعيان لان [illegible]

من الشخص الموجود في الخارج فما هو جزء اما الماهية من
حيث هي فيكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج او الماهية
مع قيد ويعود الكلام فاما ان ينتهي الى الماهية من حيث هي فيحصل
المطلوب او لم ينته ح ويلزم التسلسل وهو محال والا لزم ان
يكون الشخص مركبا من امور غير متناهية بالفعل وعلى تقدير جواز
التسلسل يلزم المطلوب لانه اذا كانت الماهية من حيث هي مقيدة
بالقيود الغير المتناهية موجودة يكون الماهية موجودة ح لا
معها قيد اخر والا لكان داخلا في القيود الغير المتناهية وخارجا
منها والملزوم ان لا يكون جملة القيود جملة القيود وهو محال فتعين
ان لا يكون معها قيد اخر فتكون الماهية من حيث هي اعني الكلي الطبيعي
موجودا في الخارج وهو محمول على الحاصل منه ومما يضاف اليه من
القيود والكلي الطبيعي هو الطبيعة التي اذا حصلت في العقل عرض
لها الكلية لا الكلي يعرض لها في الخارج اذ ليس يمكن ان يكون امر موجود
في كثيرين فان الانسانية في زيد ان كانت بذاتها الموجودة في عمرو
كان ما يعرض لهذه الانسانية في عمرو لا محالة يعرض لها في
زيد فيلزم من هذا ان يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد
بل يمكن ان تعرض الكلية للطبيعة الموجودة في الخارج اذا حصلت في
العقل فيعرض لها الكلي فالمعقول من الكلي الطبيعي هو الكلي والكلية
الصورة العقلية لاجل انها في العقل فانها بهذا الاعتبار صورة





لا بشرط شي — وَالماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها
ما له جزء وهما موجودان بضرورة ووصفاهما اعتباريان متنافيان
وقد يتضايفان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما
بما مضى — الماهية اما بسيطة وهي ما لا جزء له واما مركبة
وهي ما له جزء وكلتيهما موجود بالضرورة اما المركبة فوجودها
واضح كالانسان والحيوان وغيرهما من المركبات واما البسيطة
فلان المركبة لا بد وان تنتهي في التحليل الى البسائط والا يلزم
تركبها من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال وبتقدير تسليمه فالمطلوب
حاصل ايضا لان كل كثرة فلا بد فيها من واحد بالفعل فذلك الواحد
لا يجوز ان يكون منقسما بالفعل والا لم يكن الواحد بالفعل واحدا
بالفعل ولا يجوز ان يكون منقسما بالقوة والا يلزم ان يكون الماهية
الموجودة بالفعل متقومة باجزاء لم توجد الا بالقوة وهو محال فان
اجزاء الشيء يجب ان يكون حاصلة مع الشيء بالفعل ووصفا البسيط
والمركب اي البساطة والتركيب من الامور الاعتبارية لانهما من
المعقولات من حيث هي في العقل ولم يوجد في الخارج ما
يطابقهما فانه ليس في الخارج شيء هو بساطة او تركيب بل ما في الخارج
اما انسان او فرس او جسم جمادي او غير ذلك فاذا حصل ولحظه
العقل يعرض له البساطة او التركيب وكل منهما مناف للآخر اذ لا
يجوز ان يكون شيء واحد بسيطا ومركبا معا لانه لا جزء له وله جزء

وليس ببسيط وليس له جزء وح يكون بسيطا وليس بمركب والبسيط
والمركب قد يوخذان من حيث انهما متضايفان فالبسيط المتضايف هو
الذي يكون بسيطا بالقياس الى مركب مخصوص بان يكون جزءا
بالنسبة الى ذلك المركب فان الجزء بسيط بالنسبة الى الكل وان كان
للجزء جزء اخر فباعتبار الكل بسيط اضافي وباعتبار ان له جزء مركب
حقيقي واذا كان الجزء بالنسبة الى الكل بسيطا والمركب متضايفا
يكون الكل بالنسبة اليه مركبا متضايفا واذا اخذ البسيط والمركب متضايفين
فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى من البسيط
والمركب الحقيقيين يعني اذا اعتبر البسيط الاضافي بالنسبة الى
البسيط الحقيقي يكون البسيط الاضافي اعم من البسيط الحقيقي
لان كل بسيط حقيقي يصدق عليه انه بسيط بالقياس الى المركب
وليس كل ما هو بسيط بالنسبة الى المركب فهو بسيط حقيقي لجواز
ان يكون ما هو بسيط بالنسبة الى المركب مركبا والمركب لا يكون بسيطا
حقيقيا واذا اعتبر المركب الاضافي بالنسبة الى المركب الحقيقي يعاكس
في العموم والخصوص اي يكون المركب الحقيقي اعم من المركب الاضافي
لان كل مركب اضافي يصدق عليه ان له جزءا فيكون مركبا حقيقيا و
ليس كل ما هو مركب حقيقي يصدق عليه انه مركب اضافي لجواز ان
لا يعتبر اضافته الى جزء فح لا يكون مركبا اضافيا — وكما تحقق
الحاجة في المركب فكذا في البسيط — اي كما تحقق حاجة الى الجاعل



كذلك تحقق حاجة البسيط الى الجاعل وذلك لأن البسيط قد يكون ممكنا وكل ممكن محتاج الى الجاعل وقيل ان البسيط غير مجعول لانه لو كان مجعولا لكان ممكنا والامكان نسبة والنسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هف الجواب انه لا يلزم من عروض الامكان للبسيط الاثنينية فيه لان الامكان يعرض للبسيط بالقياس الى وجوده والوجود خارج عن حقيقته فلا يلزم الاثنينية وهما قد يتقومان بانفسهما وقد يفتقران الى المحل والمركب مركب عما يتقدمه وجودا وعدما اي الذهن والخارج وهو علة الغنا عن السبب فباعتبار الذهن وباعتبار الخارج غني فيحصل خواص ثلاثة واحد منها مشاكلة كل واحد من البسيط والمركب قد يتقوم بنفسه واثنان اخر اي لا يفتقر في تقومه الى محل يتقوم به وقد يفتقر الى محل يتقوم به فالبسيط الذي يتقوم بنفسه الواجب والبسيط الذي يتقوم بغيره النقطة والمركب الذي يتقوم بنفسه الجسم والمركب الذي يتقوم بالمحل السواد والمركب ملتئم من امور كل واحد منها علة ناقصة لتقومه وعدمه علة لعدم الكل تامة فالاجزاء تتقدم على المركب في الوجود الخارجي ان كان التركيب خارجيا وفي الوجود الذهني ان كان التركيب ذهنيا ضرورة تقدم العلة على المعلول في الوجود الخارجي إذ كانت علة في الخارج وفي

الوجود الذهني ان كانت علة في الذهن وكذا يتقدم الجزء على المركب في العدم اي الخارجي والذهني لكن بالنسبة الى جزء واحد فان الكل لا يتحقق الا بعد تحقق جميع اجزائه ويعدم بانعدام جزء واحد اي جزء كان وتقدم الجزء على الكل علة الغنا الجزء عن سبب اخر يحققه عند تحقق الكل لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء اولا فاما عند تحقق الكل احتيج الى سبب جديد تحققه لامتناع تحصيل الحاصل فالغنا عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء الخارجي فيسمى الجزء غنيا عن السبب وان اعتبر في الجزء الذهني سمي الجزء بين الثبوت فيحصل للجزء خواص ثلاث الاولى كونه متقدما على الكل الثانية استغناؤه عن سبب جديد والاولى اخص من الثانية لان كل ما هو متقدم على الشيء يستغني عن سبب جديد وليس كل ما يستغني عن سبب جديد يجب تقدمه فان الاولى هي حصول الموصوف بالتقدم من غير سبب جديد والثانية هي الحصول من غير سبب جديد اعم من ان يكون موصوفا بالتقدم او لا ولا شك ان المطلق اعم من المقيد الثالثة امتناع رفعه عن المركب اذا تصور الجزء مع المركب يمتنع العقل عن سلب الجزئية عنه والخاصة الاولى مشاكلة اي كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء لا يقال العلة الفاعلية متقدمة على المركب وليست بجزء له

لانا نقول المراد بتقدم الجزء ان يكون تقومه به لا منه وح يندفع ما

ذكره لان الجزء متقدم على المركب بمعنى تقوم المركب به وكل ما

يتقوم به المركب فهو جزء وبالعكس فلا ينتقض بالعلة الفاعلية

والخاصتان الاخريان اضافيتان لان اللوازم القريبة يصدق

عليها هاتان الخاصتان مع انها ليست باجزاء فيكونان اعم من

الجزء بخلاف الخاصة الاولى فانها مساوية له وكلا بد من

حاجة ما لبعض الاجزاء الى بعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد

المركب الذي له وحدة حقيقية لا يجوز ان يكون كل واحد

من اجزائه مستغنيا عن كل واحد من الاجزاء الباقية والا امتنع ان

يحصل منها ماهية مركبة واحدة كما لا يحصل من الانسان والحجر

الموضوع بجنبه ماهية مركبة واحدة وهذا ضروري وايراد المثال

للتوضيح لا للاستدلال عليه فانه ربما يخفى التصديق الضروري لخفاء تصور

الاطراف فيورد مثال يتضح به التصديق ولا يمكن ان يكون كل واحد

الاجزاء محتاجا الى كل واحد الاجزاء الباقية من الحيثية التي يحتاج اليه

فيها والا لزم الدور والاشارة بقوله ولا يمكن شمولها باعتبار واحد

اي لا يمكن شمول الحاجة لجميع الاجزاء على ان يكون كل واحد منها محتاجا

الى غيره باعتبار واحد بان يكون كل متوقفا على غيره من الجهة التي

يتوقف الغير عليه من تلك الجهة بل لا بد وان يكون البعض منها محتاجا

الى الباقي من غير احتياج الباقي اليه كالهيئة الاجتماعية للعشرة و

ادوية المعجون فان الهيئة الاجتماعية مفتقرة الى الباقي من غير عكس

او يكون كل واحد منها محتاجا الى كل واحد من الباقي من حيثية

غير الحيثية التي احتاج اليه فيها كالمادة والصورة للجسم فان

المادة محتاجة في وجودها الى الصورة والصورة محتاجة في

تشخصها الى المادة بان تكون المادة قابلة لتشخص الصورة وهي

قد تتميز في الخارج وقد تتميز في الذهن اجزاء الماهية

اما ان تكون متميزة في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل

غير وجود الاخر كالمادة والصورة للجسم او تكون متميزة في

الذهن غير متميزة في الخارج بان لا يكون لكل منهما وجود مستقل

في الخارج بل جعل كل منهما في الخارج هو بعينه جعل الاخر وجعل

المركب بعينه جعل الاجزاء كالجنس والفصل بالنسبة الى النوع

ومعنى كونهما جزئي الماهية هو كونهما جزئي حدها في الذهن ولهذا

لا يحملان على الحد بالمواطاة ضرورة امتناع حمل الجزء على الكل وهو

هو وذلك كالسواد الذي يشارك البياض في اللون الذي هو جنسهما

ويتميز عنه بفصل هو قابض البصر فان جعله لونا في الخارج هو جعله سوادا

وكذلك جعله قابضا للبصر هو جعله لونا وسوادا ولهذا يحملان عليه وهو

هو فتمايز جنسه عن فصله يكون في الذهن فقط ولو كان للون

وجود مستقل ولقابض البصر ايضا وجود اخر جاز لحوق اي فصل كان

باللون اذ ليس واحد من الفصول المخصصة بعينه شرطا لوجود اللون

لانه لو كان شرطا له لما امكن اللون مع ما يضاده ذلك الفصل
واذا لم يكن واحد من الفصول بعينه شرطا لوجود اللون ولا وجود
الفصل الخاص يجوز تعاقب افتران الفصول بان يبقى اللون مع زوال
القابضية وتعرض به خصوص المفرقية للبصر والتالي بطل فالمقدم مثله
ولقائل ان يمنع الملازمة فانه يجوز ان يكون اللون المغاير للفصل في الوجود
مشروطا في وجوده الخاص بالفصل الخاص فينتفي بانتفاء الفصل
تقدير تسليم الملازمة يمنع انتفاء التالي وقيل ان جنس السواد
المحسوس لا يتميز عن فصله في الخارج لانه لو تميز وجود جنسه
وجود فصله فان كان كل منهما محسوسا يلزم ان يكون احساسا بالسواد
احساسا بمحسوس وان كان احدهما محسوسا والمحسوس هو السواد
فيلزم ان يكون احدهما داخلا في طبيعة الاخر وهو محال وان لم يكن واحد
منهما محسوسا فعند اجتماعهما ان لم تحدث هيئة محسوسة لم يكن
السواد محسوسا وان حدثت فتلك الهيئة هي معلولة لاجتماع الجنس
والفصل فيكون خارجة عنهما عارضة لهما فلا يكون التركيب في السواد
المحسوس بل في فاعله وقابله وفيه نظر اذ لا نسلم انه اذا حدث هيئة
محسوسة يلزم ان تكون عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم يكن الهيئة الحاصلة
هي مجموع الجنس والفصل وهو ممنوع فانه يجوز ان لا يكون كل منهما
محسوسا بانفراده ويكون مجموعهما هيئة محسوسة حادثة فلا
تكون عارضة لهما بل متقومة بكل منهما فيكون التركيب في نفسها

لا في

لا في فاعلها وقابلها والحق ان الجنس والفصل لا يتمايزان في الوجود
الخارجي اذ لو كان لكل وجود في الخارج يلزم ان لا يكون احدهما
محمولا على الاخر بالمواطاة او لا يكونان محمولين على النوع بالمواطاة
اذ يمتنع ان يكون الشيء بعينه هو ما يكون مغايرا له في وجوده وهنا
ضروري فان احد الموجودين لا يكون هو الاخر لا يقال لو كان تغاير
الوجود في الخارج يقتضي امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير في الوجود
الذهني ايضا مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاة فان احد الموجودين في
الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الاخر فلا يكون الجنس متميزا عن الفصل
في الوجود الذهني ايضا لانا نقول التمايز في الوجود الذهني يقتضي
امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود الذهني على الفصل والنوع ولا يقتضي
امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن وجوده الذهني والخارجي فان قيل
يعتبر هذا ايضا في الوجود الخارجي فان الجنس المحمول في الخارج هو الجنس مع
قطع النظر عن وجوده الخارجي اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر
عن وجوده الخارجي انما هو في العقل اذ الماهية من حيث هي لا تحقق
لها الا في العقل واذا ثبت ان الجنس والفصل لا يتمايزان في الوجود الخارجي
فيقع الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية كالحيوان
والناطق فتكون الماهية المركبة من الجنس والفصل مركبة في الخارج
وقد لا يكونان كجنس العقل وفصله فتكون ماهية العقل مركبة في الذهن
الخارج ولا امتناع ان تكون صورتان عقليتان مطابقتين لا



بسيط في الخارج وإذا اعتبر عروض العموم ومضايفه فقد

يتباين وقد يتداخل اجزاء الماهية باعتبار عروض العموم و

مضايفه اعني الخصوص ينقسم الى متداخلة والى متباينة وذلك

لان اجزاء الماهية لا تخ اما ان يكون بعضها اعم من بعض او لا

يكون والاول تسمى متداخلة والثاني متباينة والاجزاء المتداخلة

اما ان يكون بعضها اعم من البعض الاخر مطلقا او من وجه فان كا

الاول فاما ان يكون العام متقوما بالخاص وح اما ان يكون العام جا

مجرى الموصوف والخاص جاريا مجرى الصفة او بالعكس فان كان الا

فالعام الجنس والخاص الفصل مثل الحيوان الناطق وان كان الثا

فلا يكون ذلك التركيب من الجنس والفصل بل من الشي وعارضه كالموجود

المقول على المقولات العشر فانه متقوم بتلك الماهية وعارض لها

او يكون الخاص متقوما بالعام مثل النوع الاخر المقيد بالعوارض

المفارقة فانه اذا اعتبر مجموع مركب من النوع الاخر والعوارض المفارقة

تكون تلك العوارض اجزاء المجموع المعتبر وتكون اخص من النوع الذي

هو الجزء الاخر ومتقومة به كالانسان المقيد بالضاحك او الكا

او غير ذلك من الاعراض المفارقة وان كان الثاني وهو ان يكون بعض

الاجزاء اعم من البعض الاخر من وجه فمثل الماهية المركبة من الحيوان

والابيض والاجزاء المتباينة لا تخ اما ان يكون المركب منها مركبا من

الشي الماخوذ مع ايدي علله او من الشي الماخوذ مع احد معلولاته

او من الشي الماخوذ مع غير علله ومعلولاته فان كان الاول فا

ان يكون مع علته الفاعلية مثل العطا فانه فائدة مقرونة بالفا

او مع علته المادية كالافطس الذي هو ذو تقعير في الانف او مع علته

الصورية كالافطس ان جعلناه اسما للانف الذي فيه تقعير او مع

علته الغائية كالخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة بما هو غاية لها وهو التجمل بها

في الاصبع وان كان الثاني كالرازق والخالق وغير ذلك من الاسما

المشتقة وان كان الثالث فاما ان يكون كلها وجودية او بعضها عدمية

فان كان الاول فلا تخ اما ان يكون كلها حقيقية او اضافية او بعضها

حقيقية او بعضها اضافية فان كان كلها حقيقية فاما ان يكون

متشابهة او مختلفة فان كانت متشابهة فكالعدد من الاحاد وان

كانت مختلفة فاما ان يكون معقولة او محسوسة فان كانت معقولة

فكالجسم المركب من الهيولى والصورة والعدالة المركبة من العفة

والحكمة والشجاعة وان كانت محسوسة فكالبلقة من السواد والبياض

وان كان كلها اضافية فكالاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة

لاضافة اخرى وان كان بعضها اضافية وبعضها حقيقية فكالسرير

فانه مركب من الخشب الذي هو موجود حقيقي ومن الترتيب الذي

هو اضافي وان كان الثاني وهو ان يكون بعضها عدمية وبعضها

وجودية فكالاول فانه مركب من وجودي وهو كونه مبدا للغير

وعدمي وهو انه لا مبدا له وقد توجد مواد وقد توجد محمولة

اجزاء الماهية وقد
توجد من حيث انها مواد وتكون اجزاء حقيقية للماهية لا تحمل عليها وقد
توجد من حيث انها محمولة عليها بالمواطاة فلا تكون اجزاء حقيقية
لها بل الذاتية لها انها اجزاء لها فبالمجاز من حيث ان اللفظ الدال عليها
جزء لحدها ولنبين ذلك في مثال فنقول ان الجسم قد يوجد من
حيث انه مادة للحيوان ويكون جزءا حقيقيا له غير محمول عليه بالمواطاة
وقد يوخذ من حيث انه محمول عليه بالمواطاة وجنس له فاذا اخذ الجسم
جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط انه لا يدخل في وجوده معنى غير
هذا او بحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس او تغذ وغير ذلك كان
معنى خارجا عن الجسمية فانه فالجسم مادة غير محمولة على المجموع
لهذا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط انه لا يتعرض لشيء اخر اصلا
بل مع قطع النظر عما عداه كان محمولا على كل نوع تحته وكذا الناطق
الحساس والنامي قد يوخذ على الوجه الاول فتكون اجزاء ومواد حقيقية
غير محمولة وقد توخذ على الوجه الثاني فتكون محمولة لا يقال اذا
قلنا الانسان جسم فان كان المراد به ان مفهوم الانسان بعينه مفهوم
الجسم كان ذلك باطلا وان كان المراد به ان الانسان موصوف بالجسم فهو
ايضا باطل لان الجسم جزء من الانسان والجزء متقدم والصفة متأخرة
وان كان المراد به امرا اخر فلا بد من بيانه ليتصور فينظر في صحته و
فساده لانا نقول المراد به امر ثالث وهو اتحادهما في الوجود فانه

الانسان مغاير للجسم في الماهية لكنهما متحدان في الوجود والذات
لان الجسم من حيث هو لا يدخل في الوجود الا بعد تعينه فاستحال
عروض الوجود الا للجسم المعين بذلك التعين قيل لو جاز عروض
الوجود لماهيتين لجاز قيام العرض الواحد بمحلين والتالي باطل
على تقدير جواز عروض الوجود الواحد لماهيتين لا يجوز عروض الوجود
الواحد لماهية الكل والجزء لان الجزء من حيث هو جزء له وجود متقدم
على وجود الكل وذلك الوجود يمتنع ان يكون هو الوجود الذي عرض
للكل وذلك لامتناع ان يكون الجزء بذلك الوجود متقدما على ذلك
الوجود والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال واذا كان ذلك الوجود
مغايرا للوجود العارض للكل فلو كان الجزء موجودا ايضا بالوجود
العارض للكل لزم ان يكون للجزء وجودان وانه محال اجيب بالفرق اولا
بان جواز عروض الوجود الواحد لماهيتين لا يستلزم جواز قيام العرض
الواحد بمحلين فان الوجود ليس بعرض ومعروضه لا يكون موجودا
له في الخارج كالموضوع بالنسبة الى العرض بل عروض الوجود لا
يتصور الا في العقل فيجوز عروضه للماهية المعقولة في العقل ثانيا
وعن قوله لا يجوز عروض الوجود الواحد لماهية الجزء والكل لان
الجزء من حيث هو جزء له وجود متقدم على وجود الكل قلنا مسلم ان
الجزء من حيث هو جزء له وجود متقدم على وجود الكل لكن الجزء من
حيث هو جزء لا يكون محمولا على الكل حتى يلزم منه عروض الوجود



له بل الجزء من حيث هو جزء مادة والمادة غير محمولة والمحمول من حيث
هو محمول لا يكون له وجود مغاير لوجود الموضوع والحاصل ان الجزء من
حيث انه جزء يكون له وجود متقدم ولا يكون محمولا ومن حيث انه
محمول لا يكون له وجود غير وجود الموضوع فلا يلزم عدم الوجود
الوجودين له هنا وانا اعتبر الجزء من حيث انه محمول فقد يعرض
له اما الجنس او الفصل وذلك لان الجزء من حيث هو محمول اما ان
يكون تماما للمشترك بين الماهية وما يخالفها في الحقيقة اولا والاول
يعرض له الجنس والثاني يعرض له الفصل وجعل الجنس والفصل واحد او ذلك
لانه لو لم يكن جعلهما واحدا لكان لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر
فلا يكون احدهما محمولا على الآخر بالمواطاة وهنا بين عند العقل
ان الجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة الجنس
الفصل اذا نسبا الى المادة والصورة كان الجنس اشبه بالمادة
من الفصل والفصل اشبه بالصورة من الجنس وذلك لان الجنس لا
يتقوم بالفعل الا بمقارنة الفصل كما ان المادة لا تتقوم بالفعل الا
بمقارنة الصورة والفصل علة لوجود الجنس على معنى ان الطبيعة
في العقل امر مبهم لا يتحصل بنفسه بل لان يكون اشياء كثيرة كل
واحد هو هو محتاج الى ان يضيف الذهن اليه معنى زائدا يتحصل
به ويكون هو واحدا من الاشياء بعينه فهذا الزائد هو الفصل وعليه
بهذا المعنى لا يمكن توهما وتوهم كون الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج خطا

لان الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون علة له والا لزم التقدم
بالوجود عليه فيمتنع ان يكون هو بعينه هو الفصل وما لا جنس له
فلا فصل له الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانها اذا لم يكن
لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي فلا يحتاج الى ان تنفصل عنه
بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وقيل
ان الجنس العالي يجوز ان يكون له فصل يقوم لماهيته وان كان لا جنس
لها لجواز تركبه من امرين او امور متساوية فيكون كل منهما فصلا
مقوما وقيل يمتنع تحقق ماهية مركبة من امرين او امور متساوية لان
تلك الماهية ان كانت جوهرا فيكون الجوهر جنسا لها وان كانت
عرضا كان احد التسعة او احد الثلاثة جنسا لها فلا يكون تركبها من
امرين او امور متساوية لا يقال لا يجوز ان يكون الماهية نفس جنس من
الاجناس العالية حتى لا يكون مندرجا تحت جنس لانا نقول هذا ايضا
ممتنع لان الجوهر من حيث هو جوهر لو كان مركبا من امرين او امور متساوية
كان كل منهما اما جوهرا او عرضا بالضرورة الحصر لا جائز ان يكون جوهرا
والا يلزم ان يكون الجوهر جزءا لنفسه ولا جائز ان يكون عرضا والا
لتقوم الجوهر بالعرض وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو كان شيء عرضا لزم ان
يكون احد التسعة او احد الثلاثة جنسا له وانما يلزم ذلك لو كان
الاعراض منحصرة في التسعة او الثلاثة وهو ممنوع وايضا لا نسلم انه لو كان
جوهرا لزم ان يكون الجوهر جزءا لنفسه وانما يلزم ذلك ان لو كان



الجوهر ذاتياته وهو موهم لجواز ان يكون الجوهر خاصة له قيل على تقدير
تركب الماهية من امرين يساويانها لا يكون شيء منهما فصلا لها لان
الماهية يجب ان تكون ممتازة بنفسها كالبسائط والمعاني التي تركب
هذه الماهية منها لما لم يعد تعين شيء منهم كالجنس لا تحصل وجودا
بمحصل كالوجود الجنسي فلا يكون فصولا بالمعنى المعتبر في سائر الفصول
المنوعة وانما التميز في الوجود العقلي فكما ان الجزء بذاته مما يشارك
في الوجود كذلك المركب بذاته متميز عما لا مشاركة لغيره فيه في ذاته
وليس احدهما بان يميز الاخر باولى من الاخر في ان يميزه وايضا الجزء انما يميز الكل
من حيث هو خاص به واختصاصه به لا يعقل الا بعد تعقل ماهية الشيء الخ
لاشتراكهما غيرها فيها اعني الممتازة عن غيرها لذاتها فاذا هو متميز قبل تميز
الجزء اياه فان سميت هذه المعاني فصولا كان وقوع اسم الفصل عليها
وعلى الفصول المنوعة بالاشتراك وفيه نظر اما اولا فلان الماهية
لما كان تحقق مفهومها متوقفا على تحقق مفهوم الجزء كان الجزء علة
لتقوم مفهومها فكان علة لتميزها فانا اذا لم نعتبر الجزء لم يكن هناك
ماهية فضلا عن امتيازها عن غيرها ولو جوزنا امتيازها عن غيرها بذاتها
لم يلزم ان لا يكون ممتازة بالجزء وذلك لان الجزء لما كان مختصا بها
فتميزها عن غيرها وان كانت الماهية ممتازة بنفسها ولا يلزم منه
تحصيل الحاصل لان الامتياز الحاصل بجزء الماهية غير الامتياز
الحاصل بنفسها واما ثانيا فلان تميز الجزء المركب لا يتوقف على تعقل اختصاصه

بل على اختصاصه به في نفس الامر واختصاصه به في نفس الامر لا يتوقف
على تعقل الماهية الممتازة عن غيرها بذاتها ولا على امتيازها في
نفس الامر بل تحققها وامتيازها في نفس الامر بالجزء وايضا هذا
الكلام قائم بعينه في الفصول المنوعة والحق انه لا يجوز ان يكون
ماهية مركبة من امرين متساويين او امور متساوية سواء كانت
الاجزاء او الامور المتساوية ماخوذة من اجزاء خارجية فلانه
يلزم ان يكون تلك الماهية مركبة من اجزاء موجودة في الخارج فتلك
الماهية اما جوهر او عرض لا جائز ان يكون عرضا والا يلزم ان يكون
اجزاء العرض الواحد موجودة في الخارج متغايرة في الوجود فح يلزم
ان يكون العرض الواحد عرضين وهو محال لا يقال لم لا يجوز ان يكون
العرض الواحد مركبا من عرضين موجودين كما ان الجسم جوهر واحد
مركب من جوهرين موجودين وهما الهيولى والصورة لانا نقول
كل واحد من العرضين اما ان يكون غنيا عن الاخر فلا يلتئم منهما
حقيقة واحدة واما ان يكون محتاجا فيلزم الدور واما ان يكون
احدهما غنيا والاخر محتاجا اليه وح اما ان يكون احدهما حالا في الاخر
اولا والثاني يقتضي ان لا يلتئم منهما شيء واحد والاول لا يخلو اما
ان يكون الغني هو المحل او الحال فان كان الاول يلزم ان يكون المحل
متقوما بقوام بدون الحال لا الحال هيئة فيه تقبل تقومه فيكون
عرضين احدهما قائما بالاخر تقبل تقومه فلا يكون المجموع عرضا



واحدًا حقيقيًا بل اعتباريًا والثاني يقتضي ان يكون ما فرضناه لا
حالًا وذلك لان الحال مفتقر في الحلول الى الموضوع فاذا حصل الجزء
الاخر في موضوعه لم يحل فيه والا يلزم انتقال العرض وايضا لم يكن
ح احدهما بالمحلية والاخر بالحالية اولى من العكس واذا لم يحل شيء
من القسمين منهما عرض واحد حقيقي وهذا بخلاف الهيولى والصورة
فان الصورة لما كانت مستغنية بذاتها عن الهيولى والهيولى مفتقرة
في تقومها اليها بالفعل لما كان تحققها بالذات متقدما على حلولها
في الهيولى فلا يلزم من حلولها فيها خلاف احد هذين العرضين في الاخر
فانها اذا كان الحال متقدما بالذات حالا في الموضوع فلا يمكن
ان يحل في الاخر والا يلزم انتقال العرض وايضا اذا حل الاخر في
الموضوع يكون كل منهما حالا في ثالث فلا يكون احدهما بالحالية والاخر
بالمحلية اولى من العكس واما اذا كان جوهرا فاجزاؤه الموجودة قبل
وجود الكل لا يجوز ان يكون اعراضا والا يلزم تقوم الجوهر بالعرض
وهو ممتنع لجوهر وح لا يخلو اما ان يكون كل منهما غنيا عن الاخر او محتاجا
او احدهما محتاجا دون الاخر والاول والثاني باطلان والثالث اما
ان يكون احدهما حالا في الاخر او لا والثاني يقتضي ان لا يحصل منهما حقيقة
واحدة والاول يقتضي ان يكون المركب منهما جوهرا فيكون الجوهر جنسا
له فلا يكون مركبا من امرين متساويين هذا اذا كانت الامور المتساوية
مأخوذة من امور خارجية اما اذا لم يكن مأخوذة من امور خارجية

فلانه ح لا يخلو اما ان يكون كل من الجزئين غنيا عن الاخر فلا يلتئم
منهما حقيقة واحدة او مفتقرا الى الاخر فيدور او واحدهما غنيا عن الاخر
والاخر محتاجا وهو ايضا باطل لان الاحتياج لا يتصور في الخارج
لانه لا يكون خارجيا وهو في العقل لانه لما كان كل منهما مساويا للاخر
لم يكن احدهما بينهما صالحا لان يقال على اشياء كثيرة فلا يحتاج
الى ان ينضم اليها بعينه ويحصله فيكون غنيا في العقل عن الاخر
فلا يلتئم ماهية واحدة منهما في العقل لا يقال الماهية المركبة من
امرين متساويين في العقل جاز ان يكون ماهية اعتبارية
فيجوز ان تكون ملتئمة من جزئين كل منهما غني عن الاخر لانا نقول
الامور الاعتبارية على نوعين اعتباري فرضي محض لا يلزم تحققه
بالاعتبار واعتباري حقيقي يلزم تحققه بالاعتبار والاعتباري
الفرضي لا فائدة في اعتباره بخلاف الاعتباري الحقيقي والمراد
قولنا لا يجوز ان تكون الماهية مركبة من امرين متساويين او امور
متساوية الماهية الحقيقية والاعتبارية الحقيقية لا الاعتبارية الفرضية
فانه جاز تركبها من الامور المتساوية المفروضة والاعتبارية
لا يجوز تركبها من امرين او امور متساوية كما ذكرنا   وكل فصل
فهو لواحد ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة
فلا تركب عقلي الا منهما   الفصل التام اعني الذي يميز الجنس
بحصته لا يكون الا واحدا لان الواحد اذ لم يحصل بالجنس لا يكون فصلا



تامًا وان تحصل يكون ما عداه لا مدخل له في التحصيل فلا يكون فصلاً
نعم قد يؤخذ الفصل من مبادٍ متعددة وح يكون الفصل الذي هو مجموع
وكل واحد منها هو جزؤه والفصل قد يكون له مبدأ يؤخذ منه كالناطق
وربما لا يدل على المبدأ الحقيقي الا بعرض ذاتي له فيشتق الاسم
من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على مبدأ فصل
الانسان فان الاشياء لها اعراض مترتبة فيشتق مما هو اقرب اليه
كالناطق بالنسبة الى مبدأ فصل الانسان فان وجد له عرضان
يشتبه تقدم احدهما على الاخر فقد يشتق له من كل واحد منهما اسم
يجعل المجموع قائما مقام الفصل الحقيقي كالحساس والمتحرك بالارادة
فان مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة
وقد اشتبه تقدم احدهما على الاخر فاشتق عن كل واحد منهما للفصل
الحقيقي اسم وجعل المجموع قائما مقام الفصل الحقيقي ولا يمكن وجود جنسين
في مرتبة واحدة لماهية واحدة وذلك لانه كل منهما لا يتحصل بالفصل
وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر فلا يكون الاخر
جنسا له والتقدير بخلافه بل كل منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الاخر
فعلة تحصيل كل منهما هو المجموع الحاصل من الفصل والجنس الاخر فيكون كل
منهما علة ناقصة لتحصيله فيكون تحصيل كل منهما موقوفا على الاخر
فيلزم الدور وانما قيدنا بقوله في مرتبة واحدة اذ يجوز ان يكون للماهية
واحدة جنسان واجناس مرتبة بعضها فوق بعض ولا يلزم منه تحدد

واذا ثبت ان تمام الاجناس لا فصل له يلزم منه انه لا تركيب عقلي الا من
الجنس والفصل وذلك لان الاجزاء العقلية اي المحمولة منحصرة فيهما
وذلك لان الجزء العقلي ان كان تمام الجزء المشترك بين الماهية و
نوع آخر مخالف لها في الحقيقة فهو الجنس لانه يصلح ان يكون مقولا
في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة وان لم يكن تمام الجزء المشترك بين
الماهية ونوع آخر مخالف لها في الحقيقة فلا بد ان يكون فصلا لها
سواء اختص بها او لم يختص اما اذا اختص بها فظاهر لانه يصلح للتمييز
الذاتي عما يشاركه في الجنس ضرورة اشتراكهما مع الغير في الجنس لما عرف
انه لا يجوز تركيب الماهية من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص
احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الاخر واما اذا لم يختص فلانه
ح يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع اخر مخالف لها في الحقيقة اذ التقدير
بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك ولا يكون مباينا له ولا اخص مطلقا
ولا من وجه وكلها ظاهر بل اما اعم او مساويا فان كان مساويا فلا بد
وان يميز تمام المشترك عما يشاركه في جنس لهما لانه لا بد وان يكون لتمام
المشترك جنس لما ذكرنا فيميز الماهية عما يشاركها في جنس تمام
المشترك فيكون فصلا لها وان كان اعم من تمام المشترك فلا بد وان
يكون مساويا لتمام مشترك ما والا يلزم تركب الماهية من امور غير متناهية
وهو مح فح يميزه عما يشاركه في الجنس فيميز الماهية عما يشاركها فيه فيكون
فصلا لها فثبت انه لا تركيب عقلي الا من الجنس والفصل فان قيل



انما اذا لم يكن مساويا للتمام مشترك ما يلزم تركيب الماهية من امور غير

متناهية وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن عمومه باشتراكه بين تمام المشترك

الاول والثاني وهو ممنوع اجيب بانه لم يتحقق عمومه بالاشتراك بين

تمام المشترك الاول والثاني وذلك لان كلا من تمام المشترك الاول

والثاني جزء للماهية المفروضة ولا يجوز ان يكونا في مرتبة واحدة لما

عرفت فيكون احدهما اعم من الاخر مطلقا فلا يكفي في عمومه اشتراكه

بينهما فيجب تناهيهما. الجنس والفصل قد يتحدان في

الماهية بان يكون لها جنس واحد وفصل واحد وقد يتعددان فيترتبان

في العموم والخصوص كالناطق والحيوان والحساس والجسم النامي

والجسم ولا بد من تناهيهما والا يلزم التسلسل في العلل والمعلولات الغير

المتناهية وهو محال وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسيهما

كل من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد

يكون عقليا مثلا الحيوان جنس طبيعي ومفهوم الجنس جنس منطقي

والمركب منهما عقلي كما ان جنس الجنس وجنس الفصل ومفهوم الكلي من حيث

هو قد يكون طبيعيا وهو مفهوم الكلي من حيث هو وقد يكون منطقيا

وهو الكلية العارضة لمفهوم الكلي فان مفهوم الكلي يعرض له انه كلي وقد

يكون عقليا وهو المركب منهما وهذا هو المراد من قوله كجنسيهما ويمكن

ان يفهم منه ان كلا منهما طبيعي ومنطقي وعقلي كما ان الكلي الذي

هو جنس لها ينقسم الى هذه الثلاثة كما ذكرنا في تكون الطبيعة يعرض

لها الكلي كالانسان مثلا كليا طبيعيا ومفهوم الكلي كلي منطقي والمركب

منهما كلي عقلي والتفسير الاول اولى يعرف بالتامل وفيهما عوال و

سوافل ومتوسطات ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس

فوقه ولا تحته وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل اما الجنس

اذ يكون اجزاء الاجناس المترتبة وهو العالي كالجوهر او اخص وهو السافل

كالحيوان او اعم من بعض واخص من بعض وهو المتوسط كالجسم النامي

ومباينا لها وهو الجنس المفرد ولم يوجد له مثال والفصل قد يكون

وهو اعم الفصول المترتبة وهو الفصل الذي يقسم الجنس العالي او السافل

كقابلية الابعاد المقسمة للجوهر وقد يكون سافلا وهو اخصها وهو

الفصل المقوم للنوع السافل كالناطق او اخص من بعض واعم من بعض

وهو الفصل المقوم للجنس المتوسط الذي هو مقسم العالي اولا

كالنامي والحساس وقد يكون مباينا للفصول المترتبة وهو الفصل المفرد

كالفصل المقوم للنوع الذي لا يكون له الا جنس واحد وفصل واحد

تعرض لهم للفصل المفرد بل اقتصر على ذكر الجنس في الافراد وهو سهل

الجنس والفصل اضافيان لان كلا منهما لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء

فان الجنس انما هو بالقياس الى الانواع وكذا الفصل وقد يجتمع الجنس

والفصل في شيء واحد لكن باعتبارين مع انه يكون بينهما تقابل لان

الجنس مقول في جواب ما هو والفصل ليس بمقول في جواب ما هو لكن

ذا اعتبار التقابل لا يمنع اعتبار اجتماعهما فان اجتماعهما في شيء واحد باعتبارين



الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان وجنس
بالنسبة الى السميع والبصير وتقابلهما انما يكون بالنسبة الى شئ واحد
الجنس لشئ يستحيل ان يكون فصلا له قال ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة
الفصل اقول اى لا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس
جنسا الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل
فلا يكون الفصل محصلا ومعينا له بل الجنس محمول على الفصل على معنى
لا انه محمول على معنى انه جزء لماهيته فلا يشاركه الجنس فى الماهية
بانه ويشاركها النوع على انه جزء منه فيهنا عنه طبيعة الجنس فى
النوع وعدم دخولها فى ماهية الفصل واما حال الفصل بالنسبة الى
الاشيا فانه ان شاركها فى الماهية وجب ان ينفصل عنها بفصل وان لم
يشاركها فى الماهية لم يجب ان ينفصل عنه بفصل قال واذا نسبا الى
بينها فان اليه كان الجنس اعم والفصل مساويا اقول قد ذكر انه كلا
من الجنس والفصل انما يكون بالقياس الى شئ فاذا نسبا الجنس والفصل الى
بينها فانه اليه كان الجنس عم مطلقا انما يضاف اليه لكونه مشتركا بينه وبين
غيره والفصل مساويا لانه ذاتى مميز عما عداه فلا يكون اعم منه والا
لم يفد التمييز ولا اخص والا لم يكن ذاتيا له قال والتشخص من الامور الاعتبارية
فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلى وجعل مشاركا لغيره من التشخصات
فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار اقول الماهية النوعية
من حيث هى هى نفس تصورها غير مانع من الشركة والتشخص نفس

تصوره

76

تصوره مانع من الشركة فاذا لابد في التشخص من زايد وهو التشخص
فالتشخص وهو ما به منع التصور من وقوع الشركة زايد على الماهية وعلى
الوجود ايضا لانه متاخر بالطبع عن الوجود فان الشئ ما لم يوجد ذهنا
او خارجا لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فالتشخص الخارجى يتوقف
على الوجود الخارجى والتشخص الذهنى يتوقف تشخصه على الوجود الذهنى
وما يتاخر بالطبع عن الشئ فهو زايد عليه وهو من الامور الاعتبارية
اذ لو وجد فى الخارج لكان متخصصا له ماهية نوعية فيكون تشخصها
عليها ويلزم التسلسل فى الامور الموجودة معا المترتبة وهو ممتنع
لا يقال ان التعين لو كان موجودا فى الخارج يكون له تعين زايد عليه
ولا يجوز ان يكون تعين التعين عين ماهيته لانا نقول كل ما هو موجود
فى الخارج فله ماهية نوعية تصورها غير مانع من الشركة ومن حيث
هو موجود متشخص تصوره مانع فيلزم ان يكون التشخص امرا زايدا على ماهيته
النوعية والتشخص اذا كان موجودا فى الخارج يكون حاله هذا الحال
فيكون تشخصه ايضا زايدا على ماهيته النوعية ويلزم التسلسل وهو ممتنع فثبت
ان التشخص من الامور الاعتبارية وهو من المعقولات الثانية لانه
من العوارض التى تلحق المعقولات الاولى فى الذهن ولم يوجد فى الخارج
ما يطابقه قوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلى اشارة الى جواب
دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان التعين من الاعتبارات العقلية لكان
موجودا فى الفكر فيكون متشخصا فى العقل فيكون له تشخص اخر ويلزم التسلسل



تقرير الجواب أن يقال التشخص من حيث هو متعلق بالمتعين اى من حيث
انه متعين له لا يكون مشاركا لشيء من التشخصات فلا يكون له تشخص آخر بهذا
الاعتبار فاذا نظر العقل اليه من حيث انه امر عقلي يكون له ماهية نوعية
وجد مشاركا لغيره من التشخصات في الماهية وبهذا الاعتبار يكون
متشخصا لا شخصا ويكون له تشخص آخر ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع
اعتبار العقل واستدل على وجوده في الخارج بوجوه الاول التشخص جزء من
الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود وفيه نظر لانا ان اريد بالشخص
الموجود معروض التشخص فلا نسلم ان التشخص جزء له وان اريد بالشخص
الموجود الماهية مع التشخص فلا نسلم ان التشخص بهذا المعنى موجود في
الخارج الثاني لو كان التشخص عدميا لكان نقيضه اللاتشخص وجوديا لزم
ان يكون وجوديا الا ان اللاتشخص عدمي وعدم العدم وجودي وعدما
لتشخص آخر فيكون احدهما وجوديا والاخر مماثل له فيكونان وجوديين
او عدميين وهو باطل والا يلزم من وجوده نفي التعين ولم يتحقق
غيره فيلزم من وجوده نفي التعين وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم انه اذا كان
عدميا يكون نقيضه الشيء بل يكون معدوما والمعدوم لا يكون نقيض الشيء
واما ثانيا فلانه لا نسلم ان اللاتشخص عدمي فان الشيء المعين عند المعدوم
لا يلزم ان يكون عدميا واعتبار الامعدوم وعلى تقدير ان يكون اللاتشخص
عدميا لا يلزم ان يكون التشخص وجوديا الا ان اللاامتناع عدمي والامتناع
ايضا كذلك ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم انا لما ناعدما التعين آخر وهو

بنوفي

بنوفى يلزم ان يكون التعين المفروض كذلك قوله لانه مماثل له قلنا
لا نسلم فان اشتراك التعينات في مطلق التعين اشتراك الجزئيات
في العارض فلا يلزم تماثل الجزئيات الثالث انه لو كان عدميا لكان
عدما للاطلاق او لما لا ينفك عنه عن عدم الاطلاق او لا يكون
كذلك فان كان الاول اي عدما للاطلاق او لما لا ينفك عدمه عن
عدم الاطلاق يلزم اشتراك جميع الافراد في ذلك المعنى فالتمايز بينها
عن الاخر وان كان الثاني اي عدميا لما لا ... ينفك عدمه عن
الاطلاق فقد ينفك احد العدمين عن الاخر فاما ان يوجد عدم
بدون ذلك العدم او بالعكس والاول يستلزم كون الشيء الواحد لا
ولا معينا والثاني يستلزم كون الشيء الواحد مطلقا ومعينا وفيه نظر
اما اولا فلما ذكرنا اولا في الاستدلال الثاني واما ثانيا فلانه ان اريد
بالتعين التعين المشترك بين التعينات فنختار انه عدم الاطلاق
قوله يلزم اشتراك جميع الافراد فيه قلنا لا امتناع في ذلك قوله فلا
تمايز بينها عن الاخر قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن لكل فرد تعين
خاص معروض التعين المطلق يمتاز ذلك الفرد عن غيره بذلك
التعين الخاص وهو ممنوع وان اريد بالتعين التعين الخاص بالفرد
فنختار انه عبارة عن عدم امر ينفك عدمه عن عدم الاطلاق
فلا يوجد عدم الاطلاق بدون ذلك العدم قوله يلزم ان يكون
الشيء الواحد لا مطلقا ولا معينا قلنا ان اردتم انه يلزم ان يكون الشيء الواحد



قوله اجيب بان الشيء الذي لا يقبل التكثر لذاته اي يريد ان الشيء اذا كان في حد نفسه غير قابل للتعدد كالصورة الجسمية المتصلة في حد ذاتها فانها لا تقبل الانفصال المنافي للاتصال الذاتي فذلك الشيء يحتاج الى شيء آخر قابل للتعدد لذاته واما الذي يقبل التعدد لذاته كالهيولى فانها في حد نفسها لا متصلة واحدة ولا منفصلة متعددة بل اي قابلة لهما على السواء فهو لا يحتاج لتعدده الى قابل آخر بل الى فاعل يكثره فلا حاجة للمادة الى مادة اخرى وقيل عليه ان الدليل المتقدم الدال على ان المادة علة التشخص الا فيه المتكثرة الاشخاص ينتقض بجملة الا بهذا المتكثر لذاته لجريانه فيه فان قال نحن لا ندعي ان هناك ما هو متكثر لذاته بل نقول هناك ما هو قابل لذاته للتكثر ولا يتجه علينا ما ذكرتم اجيب بانه اذا قبل ذلك التكثر فلا يستند ذلك التكثر الى ذاته لان الواحد لا يكون مقتضيا للتشخصات المتكثرة فلا بد ان يكون لمادته مدخل في تلك التشخصات بعين الدليل الذي ذكرتموه وليس للمستدل ان يقول الماهية ان كفت وحدها في تشخصها انحصر نوعها في شخصها وان كفت فيه مع الفاعل انحصرت فيه ايضا والا فلا بد من مادة تقبل تشخصها فيتعدد بتعددها اذ لا يجوز استناد تشخصها الى ما يباينها ولا الى ما يحل في شخصها كما مر لان كون الماهية مع فاعلها كافية في تشخصها لا يوجب الانحصار الا اذا اتحد الفاعل ذاتا واعتبارا اذ جاز ان يتعدد تشخص الماهية فلا يكون تعدد اشخاص الماهية مستلزما لكونها مادية كما يدعيه القوم شرح لعنه

قوله وهو المطلوب وفيه بحث لان الظاهر من مقالتهم ان تعدد اشخاص الماهية لا يكون الا بسبب المادة ولهذا فرعوا على هذا القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها وقالوا ان النفوس الانسانية المجردة في ذواتها انما تعددت لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فتكثرت بتكثر المادة ولو كان مرادهم بها ما ذكره الشارح من ان الماهية المادية

الحال في المحل يحتاج الى المحل فيستند التشخص اليه لا استناده قبل لو كان تكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر محالها لكان تكثر المحال التكثر المماثلة بسبب محال اخر ويلزم التسلسل اجيب بان الشيء الذي لا يقبل التكثر لذاته انما يحتاج في تكثره الى المادة وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته كالمادة فهو لا يحتاج في تكثره الى محل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط فتأمل والحق ان علة التشخص تحقق الماهية في الخارج لانا نعلم ضرورة ان الماهية اذا تحققت في الخارج سواء كان هناك مادة او اضافة او لا هناك ولا ذاك صارت شيئا متفردا مخصوصا لا يمكن فيه التعدد والاشتراك اصلا ولا معنى للتشخص سوى ذلك فاذا تحقق الماهية وحده كاف في تعينها فهو علة التعين وتعدد الاشخاص انما يكون بتعدد الوجودات للماهية وفيه نظر لان الماهية المتحققة في الخارج لا يخلو اما ان يكون مادية او لا فان كان الثاني فلا يحتاج تشخصها الى مادة وان كان الاول فلم يتحقق الا بالمادة فيكون للمادة مدخل في تشخصه وهو المطلوب ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى كلي آخر لان انضمام الكلي الى الكلي لا يقتضي تشخصه بحيث يمنع تصوره عن الاشتراك فيه لان المضموم والمضموم اليه والانضمام كلها كليات نعم قد يجوز ان يقال الانضمام امر لا يوجد في الخارج الا مع تشخص واحد وبتحققه في تشخص خارجي لكن الافراد ذهنية لان كل كلي يمكن للعقل ان يفرض له اشخاصا غير متناهية في التعقل

لا يقتضي ان يصير بحيث لا يمكن للعقل ان يعرض له اشخاصا غير متناهية
سوا الحرج بالقيد وانه يغاير التشخص لان التشخص انما هو في نفسه
والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ويجوز امتياز كل من الشيئين
بذات الاخر ولا يلزم منه دور اذ امتياز كل منهما بذات الاخر فلا
يتوقف الامتياز على الامتياز ولا الذات على الذات وذلك مثل توقف
الابن الموقوف على ذات الاب وابوة الاب الموقوفة على ذات الابن فلا
دور والتميز اعم من التشخص من وجه اذ التميز يتحقق بدون التشخص
في الماهية النوعية المعقولة بالفصل فانها من حيث هي لها تميز ولا
يكون تشخص والتشخص يتحقق بدون التميز في الشخص الذي لا مشارك له
لغيره في حقيقته اصلا كالواجب المتشخص اذا لم يعتبر عروض الوجود المطلق
لحقيقته المتشخصة وكلاهما يتحققان معا في الشخص الذي يشاركه
غيره في ماهيته **قال** والتشخص يغاير الوحدة وهي تغاير الوجود
اقول هذا الكثير من حيث هو كثير خلاف الوحدة وقد لا يمكن
تعريفها الا باعتبار اللفظ وهي والكثرة عند العقل والخيال يستويان في
كل منهما اعرف بالانقسام **اقول** التشخص يغاير الوحدة فان الكلي
من حيث هو كلي واحد وليس بمتشخص والوحدة تغاير الوجود لانها
كانت عينه لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود
من حيث هو موجود وليس كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود
وليس بواحد من حيث هو كثير وان كان يعرض له الواحد ايضا اذ يقال

هذا فرق ثان بين التميز والتشخص يجوز ان يتميز كل من الشيئين بذات الاخر لما عرفت من ان تميز الكلي الاخر بنفس التشخص اصلا ان يتميز كل منهما بذات الاخر كما في الطائر والولود شرح

الكثرة

الكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة لكن الوحدة في
الوجود معا وبان ان كل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار
وكل شي له وجود واحد فلذلك ظن ان المفهوم منهما واحد وهما
واحد بالموضوع اذ كل ما يوصف بها يوصف به ولا يمكن تعريف الوحدة
بحسب الحقيقة لانها من اوائل التصور اذ كل احد يعرف ان شيا واحدا انسان
او فرس او غير ذلك من غير افتقار الى اكتساب والتعريف الذي
ذكروه لها بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة والا يدور ذلك لانا اذا قلنا
ان الواحد ما لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر وقد
اخذنا الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة
لان الوحدة مبدا الكثرة ومنها وجودها وماهيتها ولهذا اي
تعريف تعرف الكثرة به تستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة هي المجتمع
من الوحدات والكثير ما يعد بالواحد وغير ذلك والوحدة والكثرة
يستويان عند العقل والخيال في ان كلا منهما اعرف عند احدهما
دون الاخر وهو المراد من قوله بالانقسام وذلك لان الوحدة اعرف
عند العقل من الكثرة لانها مبدا الكثرة والعقل يدرك المبدا اولا
والكثرة اعرف عند الخيال لان الخيال يدرك الكثرة اولا ثم ينتزع العقل عنها
امرا واحدا فيكون تعريف الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا لان الوحدة
الوحدة متصورة بذاتها ويكون تعريف الوحدة بالكثرة تنبيها
فانا اذا قلنا ان الوحدة هو الشي الذي ليس فيه كثرة كان معنا ان هذه

النقطة للشيء المعقول عندنا بديهيا الذي يقابل جزء الاجزاء
وليس هو قال ولست الوحدة امرا عينيا بل هي من ثواني المعقولات
وكذا الكثرة وتقابلهما الاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية
لا التقابل جوهري بينهما اقول الوحدة ليست من الموجودات العينية
والا لكانت شيئا واحدا من الاشياء فلها وحدة ولوحدتها وحدة ويلزم
التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا بل هي من الاعتبارات
العقلية يحققها العقل عند اعتبار عدم الانقسام واذا اعتبر
من حيث كونها موضوعا لوحدة اخرى لزمت وحدة اخرى ح
بكونه الوحدة وحدة بذلك الاعتبار لا يقال لو كان للوحدة وحدة
اخرى يلزم ان يكون الوحدتان اثنتين لانا نقول انما يلزم
ان يكونا اثنين لو كانا في مرتبة واحدة وليس كذلك لان الاولى
معقولة من الموضوع والثانية معقولة من المعقول من الموضوع
والوحدة من المعقولات الثانية لانها من العوارض التي تعرض
للمعقولات الاولى وكذا الكثرة تكون اعتبارية ومن المعقولات
الثانية لانها تكون حاصلة من الوحدات التي هي الاعتبارية
ويتقابل الوحدة والكثرة بسبب اضافة العلية والمعلولية و
المكيالية والمكيلية فان الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيال
لها والكثرة معلولة للوحدة متقومة بها ومكيلة بها والعلة

العلة والمكيال ايضا مقابل للمكيل مضاف اليه وكذا المكيل مقابل
الى المكيال فان تعقل الوحدة من حيث هي علة ومكيال للكثرة
مضاف الى تعقل الكثرة من حيث هي معلولة ومكيلة بالنسبة الى
الوحدة والعلية والمكيالية والمعلولية والمكيلية خارجة عن حقيقة
الوحدة والكثرة عارضة لهما و التقابل بينهما باعتبار هذه العوارض
لا التقابل جوهري بينهما فان حقيقتهما غير متقابلة باحد اصناف
التقابل الاربعة اعني التضاد والتضايف وتقابل العدم والملكة
تقابل السلب والايجاب اما التضاد فلان كل واحد من المتضادين
لابد وان يكون موضوعه بعينه موضوع الاخر وموضوع الوحدة
غير موضوع الكثرة وايضا الوحدة مقومة للكثرة فلا شيء من الاضداد
بمقوم لضده بل مبطله ومنفيه فان قيل الوحدة ايضا تنفي الكثرة
فان الضد يبطل الضد عن موضوعه والوحدة ايضا من شانها ا
تبطل الكثرة عن موضوعها بان الموضوع الذي للكثرة والوحدة
المقومة للكثرة غير الوحدة العارضة لموضوعها فان موضوع
المقومة غير موضوع الكثرة اجيب بان الوحدة العارضة غير مبطلة للكثرة
بالذات بل انما تبطل الكثرة ببطلان وحداتها ولا تبطل الكثرة لذات
الوحدة بطلانا اوليا بل يعرض لوحداتها بطلان ثم يعرض لها ان
تبطل لبطلان وحداتها فالوحدة اذا ابطلت الكثرة فليست بالقصد
الاول تبطلها بل تبطل اولا الوحدات التي للكثرة والضد هو الذي

يحل الضد بالذات وبالقصد الاول وايضا الوحدة الطارية غير
عارضة لمحل الكثرة فان محل الكثرة هي السطوح وهي بطلت بسبب
فلا يكون محلا للوحدة الطارية بل محلها السطح الحاصل بعد زوال
السطوح التي هي محل الكثرة فلا تكون الوحدة الطارية ضد الكثرة
لاختلاف محلهما واما التضايف فلانه ليس بين ذات الوحدة
وذات الكثرة تقابل المضاف لان الكثرة لا تعقل ماهيتها بالقياس
الى الوحدة وان كان تعقل ماهيتها بسبب الوحدة فانه فرق بين تعقل
شيء بالقياس الى غيره وبين ان يعقل به والمعتبر في التضايف
هو الاول وايضا الوحدة غير معقولة بالقياس الى الكثرة فلا يكون
بينهما تضايف واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة
في الكثرة مقومة لها والملكة لا تكون موجودة في العدم حتى
يكون العدم مؤلفا من ملكات تجتمع فلا تكون الوحدة ملكة
للكثرة وكذلك لا تكون الملكة هي الكثرة اذ الملكة لا تتركب من
اعدامها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة واما تقابل
الايجاب والسلب فلان احد النقيضين لا يكون مقوما للاخر
ثم معروضهما قد يكون واحدا فله جهتان بالضرورة جهة الوحدة
ان لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها فالوحدة عرضية وان
كانت موضوعات لمحمولات عارضة لموضوع او بالعكس وان
قومت فوحدة جنسية او نوعية او فصلية وقد تغاير فموضوع

مجرد

مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة بقول مطلق والنقطة ان كان
له مقوم زايد ذو وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع هذا ان
لم يقبل القسمة والا فهو مقدار او جسم بسيط او مركب وبعض
هذه اولى من بعض بالوحدة والهوهو على هذا النحو والوحدة في
الوصف العرضي والذاتي يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف
معروض الوحدة قد يكون مغاير المعروض الكثرة بالذات وقد
يكون معروضها واحدا فح يكون له جهتان جهة الوحدة وجهة
الكثرة ولا بد من تغايرهما لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة
واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الوحدة اما ان يكون مقومة لجهة
الكثرة او عارضة لها او لا هذا ولا ذاك فان كان الثالث فالوحدة
عرضية كما يقال نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة
فان جهة اتحاد النسبتين كون كل من النفس والملك متبرا او
المدبر غير عارض للنسبتين ولا مقوم لهما بل عارض للنفس
والملك والنسبة متعلقة بهما فيلزم ان يكون للمدبر تعلق
بالنسبتين ولا يكون المدبر مقوما ولا عارضا لهما وان كان
الثاني وهو ان تكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة فاما
ان يكون هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي
موضوعات معروضة لمحمول واحد والاول كالكاتب والضاحك
العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما

محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن
حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد
بين الكاتب والضاحك الا على سبيل الفرض والثاني كالقطن و
الثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للا[بيض]
والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما
ويمكن ان يجعل في هذا المثال الجهة الاتحاد الابيض العارض للقطن
والثلج وللقطن موضوعات زائدة وقعت سهوا من الناسخين
ان كان الاول وهو ان يكون جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة
فاما ان يكون جهة الواحدة مقولة في جواب ما هو بالنسبة الى
الكثرة في شيء من الذاتيات فالوحدة جنسية كوحدة الانسان
والفرس في الحيوان وان لم يختلف فالوحدة نوعية كوحدة زيد
وعمرو في الانسان وان كانت مقولة في جواب اي شيء هو في جوهره
فصلية كوحدة افراد النوع في فصله ان كان له فصل كوحدة
زيد وعمرو في الناطق والوحدة الفصلية مستلزمة للوحدة
النوعية والجنسية من غير عكس هذا اذا كان معروض الوحدة و
الكثرة واحدا واما اذا تغاير موضوعاهما فهو اما ان يكون موضوع
الوحدة مجرد عدم الانقسام لا غير اي لا يكون ذلك الموضوع هو انه
شيء غير منقسم [illegible] هو مع ذلك فهو الوحدة [illegible] بقول مطلق
اي حال معرضها بقول مطلق من غير ان يقال وحدة النقطة او المفارق

الغير

او بغير ذلك [illegible] النقطة اي وان كان موضوع الوحدة له مفهوم زائد
على مجرد عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق ان
لم يكن ذا وضع كالنفس والعقل هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة
وان قبلها فاما ان يقبل القسمة لذاته اولا والاول هو المقدار و
الثاني الجسم فان تشابهت اجزاؤه فهو البسيط والا فهو المركب وقد
يقسم ما يقبل القسمة لذاته باعتبار اخر وهو انه ان قبل القسمة
لم ينقسم بالفعل فهو واحد بالاتصال وان انقسم بالفعل فان لم
يكن اجزاؤه متمايزة بالتشخص فهو المركب الحقيقي والا فهو الواحد بالاجتماع
ووحدته اما طبيعية كالبدن الواحد او صناعية كالبيت الواحد
او وضعية كالدرهم الواحد وبعض هذه الامور اولى بالوحدة من
بعض فان الواحد من كل وجه وهو الواحد الحقيقي الذي لا ينقسم بوجه
من الوجوه لا بحسب الاجزاء الكمية ولا بحسب الاجزاء الحدية ولا بحسب الخارج
اولى من الواحد الذي هو واحد من جهة كثير من اخرى والواحد بالتشخص اولى
بالوحدة من الواحد بالنوع الذي هو اولى من الواحد بالجنس والهوهو
على هذا القياس على نحو الوحدة وذلك لان هو هو ان يكون للشيئين
من وجه وكما يقال لجهة الوحدة اما مقومة او عارضة كذلك لجهة الكثرة
هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون الاثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد
من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانه يتصور للشخص الواحد من
حيث هو شخص واحد والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغايرا



بتغاير المضاف اليه فان الاتحاد في الجنس يسمى مجانسة وفي النوع
مماثلة وفي الخاصة مشاكلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة
وفي الاطراف مطابقة وفي الاضافة مناسبة وفي وضع الاجزاء
موازاة والاتحاد محال فالحلول يستدعي جهتين تغاير و
اتحاد على ما سلف الاتحاد مفهوم الحقيقي هو انه كان
شيء واحد هو بعينه صار شيئا اخر وقد يطلق بالمجاز على صيرورة
شيء شيئا اخر بطريق الاستحالة وهو ان يزول عن ذلك الشيء الصائر
شيء ما او يضاف اليه شيء اخر كما يقال صار الماء هواء والاسود
او بطريق التركيب وهو ان يضاف شيء اخر الى الشيء الصائر فيركب
المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد
بهذين المعنيين جائز بل واقع والاتحاد الذي هو محل هو الاتحاد
بالمعنى الاول المفهوم بطريق الحقيقة والاتحاد بهذا المعنى غير معقول
والقول به قول شعري لانه يحصل بسبب تخيله يطتسطا
من عوام المتألهة المتصوفة حقا والذي يدل على استحالة
الاتحاد بهذا المعنى يقتضي امرين لو كانا قبل الاتحاد وام حصل
بعده والاول هو الصائر هنا الثاني والثاني هو المصير اياه اما
فبعد الاتحاد ان كان الامران موجودين معا فهما اثنان متمايزان
وهما باقيان في الاتحاد وان كانا معدومين فليسا متحدين لان المعدوم
لا يتحد بالمعدوم ولا نفي لا يكون اتحادا بل اعداما لهما وان كانا

قوله لانه تخييل الخ ذكر في الشفاء ان المخيل هو الكلام الذي تذعن له النفس فينبسط عن امور او ينقبض عن
امور من غير روية وفكر واختيار وبالجملة ينفعل منه انفعالا نفسانيا غير فكري سواء كان مصدقا
به او غير مصدق به والحاصل مما ذكر هو ما قيل من ان التخييل افادة اثر في النفس غير التصديق
يقوم مقامه في افادة القبض والبسط والاقدام والاحجام

احدهما معدوما والاخر موجودا فان كان المعدوم هو الثاني والموجود
هو الاول لم يتحقق اتحاد اصلا وان كان المعدوم هو الاول والموجود
هو الثاني فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه اذ فقد
بطل ما فرضناه من ان الاول صار ثانيا الا على تقدير عدم الاول
لا بصير الاول بعينه الثاني فيل لقايل ان يقول لا نسلم انهما لو كانا
موجودين لما بقي الاتحاد وانما كذلك ان لو كانا موجودين بوجودين
متعينين بل لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد بعد ما كانا
كما في الجنس والفصل اجيب بان الوجود الواحد الذي صار موجودا
بدا اما ان يكون احد الوجودين الاولين او وجودا ثالثا فان كان الاول
يلزم انعدام احدهما بالضرورة ويلزم المحذور الذي ذكرنا وان كان
الثاني فلا يخ اما ان يكون كل من الوجودين الاولين باقيا اولا
الاول يوجب ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين متغايرين
وهو محال بالضرورة والثاني يوجب اما انعدام احدهما وكون الشيء
بوجودين واما انعدامهما وحصول ثالث وكلاهما ممتنع ولا يمكن ان
يتحد الوجودان والا يلزم ان يكون الوجود موجودا وهو محال
جمعي تغاير واتحاد لانه لو لم يكن بين جهة الاتحاد شيء هو هو واحد
لم يكن فيه التغاير بل واتحاد اثنين وهو محال والوحدة سبد العد
المتقوم بها الاعم وانا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي
نوع من العدد ثم تحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد بعد واحد

قوله لان العدد متقوم بها لا بغيرها أي كل عدد من مراتب الاعداد مركب من الوحدات التي يبلغ مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته قال ارسطوطاليس العشرة ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة الى غير ذلك من الاعداد التي يمكن اعتبارها فيها بل هي مجموع وحدات مبلغها ذلك جرى واحدة وذكر في بيانه ان الانسان ربما امكنه تصور كنه العشرة مثلا مع الغفلة عن هذه الاعداد باسرها فلا يكون شيء منها ذاتيا للعشرة وتوضيحه ما ذكره بعضهم من ان الثلثة هي ثلث وحدات

مع صورة التثليثية التي هي مبدأ | مختلفة الحقائق هي انواع العدد | الوحدة ليست بعدد

لخواصها وهذه الصورة لا مدخل | لان العدد هو الكم المنفصل فلا بد فيه من الانفصال والوحدة لا

لها في ماهية الستة اذ يعقل | اتصال فيها فلا يكون عددا بل هي مبدأ للعدد لان العدد متقوم

تحققها بدونها وكذا الحال في | بها لا بغيرها فان الستة مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا

ساير الاعداد التي يتقوم تركب | بثلاثة ثلاثة فان تقومها بما ليس باولى من تقومها باربعة واثنين

الستة منها فتعينت الوحدات | وهو ان تقوم الستة مثلا باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فح لا يخ اما ان يتقوم بكل منها

لذلك والثاني ما ذكره الشارح | وهو مح لان الواحد منها كاف في تقومها ومن المحال ان يتقوم الشيء

| باموركل منها كاف في تقومه اذ التي يبلغها ذلك النوع من العدد

| ويكون كل واحد من تلك الوحدات مبدأ لها وجزءا من ماهيتها

| والاعداد الباقية التي يمكن اعتبارها في العدد مثل الثلاثة و

| الثلاثة في الستة وكذا الاربعة والاثنان فيها خواص لا زمة لها

| فيجوز ان يكون لحقيقة واحدة لوازم متكثرة واذا انضاف الى الوحدة مثلها حصلت الاثنينية والاثنان نوع من العدد لانه

| كم منفصل وما يقال ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس بعدد

| فكذا الاثنان الذي هو الزوج الاول ليس بعدد وان العدد هو

| الكونه من الاحاد والاحاد اقلها ثلاثة فالاثنان ليس بعدد

| ولا لانه لا انفصال فيه الى وحدات

| يلزم ان الاثنان الذي هو الزوج الاول ليس بعدد اذ فيه انفصال

| الاحاد اقلها ثلاثة عند النحويين واما القوم فانهم يعنون بالاحاد

| بالوحدات بالضرورة وفيه بعينه اذ ليس تقوم الستة

بعضها الى اخر الدليل وكون تلك الاعداد مشتملة على الوحدات لا يفيد

قوله والاعداد الباقية التي يمكن اعتبارها اه قد يقال عليه ان اراد بالاعداد الباقية الوحدات التي في تلك الاعداد فهي اجزاء لذلك النوع من العدد كما يقتضيه الخواص وان اراد بها الوحدات مع الصور المنوعة لتلك الاعداد المحصلة اياها بالفعل المرتبة عليها اثارها فتلك الصور امور اعتبارية فجاز ان يعتبر العقل نحو صورة الستة بلا حادثة ولا العشرة نحو صورة الثلثة والثلثة بلا حادثة فيمكن تحقق الست بدون تحقق الثلثة والثلثة فلا يكون لازمة لها والجواب ان الاعتبار على قسمين اعتباري فرضي كزوجية

| ما فوق الواحد والثلاثة تحصل من ضم واحد الى اثنين ثم تحصل الخمسة فان اتصاف الخمسة بالزوجية بمجرد فرض العقل الحسب نفس الامر

| انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد فان كل نوع اذا زيد عليه واحد

| يحصل نوع اخر والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا تنتهي

| الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر وهذه الانواع مختلفة الحقائق

| لان لكل منها لوازم لا يكون لغيرها كالاولية والمنطقية والصمية

| والتركيب واختلاف اللوازم دال على اختلاف ملزوماتها بالحقائق

| اذ لا يمكن استنادها الى المشترك بل الى امر يختص بكل منها

| ولا لعاد الكلام فيه فيتسلسل ولكل واحد من الحقائق اعتباران

| احدهما عام بالنسبة الى كل نوع من الانواع وهو انها عدد

| والاخر خاص وهو خصوصية تلك الكثرة التي هي صورته

| النوعية التي هي بها هي فتكون تلك الحقائق انواعا اضافية

| بالنسبة الى العدد وكل واحد منها امر اعتباري يحكم

| العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما

| كل واحد من انواع العدد امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان يحكم العقل بذلك النوع من العدد على الحقائق

| التي هي انواع الموجودات كالانسان والفرس والبقر وغيرها

| او اشخاص كافراد الانسان وافراد الفرس وغيرها وانما يحكم

| بذلك النوع من العدد عند انضمام بعض تلك الحقائق الى بعض

| في العقل انضماما يجب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد

الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد اخر يحكم
[illegible] لم يكن العقل بالثلاثة عليها واذا انضم واحد اخر اليها حكم بالاربعة عليها
وهكذا وهذه الانواع غير متحققة في الاعيان وذلك لانا لو [illegible] الاربعة
مثلا اذا كانت موجودة في الخارج لا تكون جوهرا اذ لا يمكن
قيامها بنفسها بل تكون عارضة لغيرها قائمة به فتكون عرضا
فانما موجود فاما ان تكون الاربعة بتمامها قائمة بكل شخص من
اشخاص الانسان مثلا وهو محال والا يلزم ان يكون شخص واحد اشخاصا
اربعة او في كل واحد من الاشخاص شيء من الاربعة وليس في الا[ربعة]
الا الوحدات فيكون في كل شخص وحدة فلم يوجد نوع واحد في
الخارج متحصل بنفسه هو الاربعة اذ لم تكن الاربعة بتمامها ولا شيء
منها قائما بكل شخص فلزم ان لا يكون الاربعة نوعا متحققة في الخارج
واذا جمع العقل واحدا في المشرق الى واحد في المغرب يحكم بالاثنين عليهما
فلو كان الاثنان من الموجود الخارجي فكيف يتصور عروضه [illegible]
الخارج والوحدة قد تعرض لذاتها ولمقابلها وتنقطع بانقطاع
الاعتبار وقد تعرض لها شركة فتخصص بالمشهوري وكذا المقابل
الوحدة قد تعرض لذاتها وذلك لان ذاتها من الامور الاعتبارية
والامر الاعتباري له تحقق في العقل فيعرض له وحدة في العقل وكذا
الوحدة تعرض لمقابلها وهو الكثرة اذ يقال عشرة واحدة واربعة
واحدة ولان الكثرة ايضا متحققة في العقل فتعرض لها وحدة و

86

الوحدة لذاتها ولمقابلها لا تستلزم التسلسل فيهما بل ينقطع بانقطاع
اعتبار العقل كسائر الاعتبارات والوحدة قد تعرض لها شركة فان
وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة وتتميز احدهما عن
الاخرى باضافتها الى ما يضاف اليه فان وحدة زيد متميزة عن
وحدة عمرو باضافتها الى زيد فتخصص الوحدة بالمضاف المشهوري
فان الوحدة المقيدة بمعروضها هي المضاف المشهوري من الوحدة
وكذا قد تعرض لمقابل الوحدة اي الكثرة شركة فان العشرة العارضة
لاحاد الانسان مشاركة للعشرة العارضة لاحاد الفرس في مطلق
العشرة ومتميزة عنها باضافتها الى معروضها فتخصص كل منهما بالمضاف
المشهوري فان العشرة المقيدة بمعروضها التي هي لاحاد الرجال مضاف مشهوري
وتضاف الى معروضها باعتبارين والى مقابلها ثالث
وكذا المقابل الوحدة وحدة لمعروضها وعرضت حالة فيه [illegible]
الكثرة فتعرض لها اضافات ثلاث اثنتان بالقياس الى معروضها
واحدة منها باعتبار انها وحدة له وثانيتهما باعتبار حلولها فيه و
الاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة
وكذا المقابل اي الكثرة تعرض لها هذه الاضافات الثلاث فانها
كثرة لمعروضها وعرضت حالة فيه ومقابل للوحدة فالاضافة الاولى
والثانية باعتبار معروضها والثالثة باعتبار مقابلها
يعرض لها بتفصيل غير وضد لها من التقابل المتنوع الى انواعه



الأربعة اعني تقابل الايجاب والسلب وهو الراجع الى القول والعقد وتقابل العدم
والملكة وهو الاول المأخوذ باعتبار خصوصية ما والتضاد وهما
وجوديان وتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهوري وايضا
الكثرة قد يعرض لها ما يمتنع عروضه للوحدة وهو التقابل
فانه يمتنع ان يعرض للوحدة لانه نسبة يقتضي الاثنينية فيمتنع عروضها
للواحد ولا يمتنع عروضها للكثرة والتقابل امتناع اجتماع شيئين
في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة وقد اعتبر وحدة الموضوع
والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع اجتماع الضدين في
موضوعين ولا في موضوع بحسب زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه
تقابل المتضائفين فانه يمكن عروضهما لشخص واحد في زمان واحد
لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد
يعرضان لشخص واحد لكن من جهتين والتقابل متنوع الى
انواع اربعة تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة و
تقابل الضدين وتقابل المتضائفين وذلك لان المتقابلين اما
ان يكونا وجوديين بان لا يكون واحد منهما عدما للشيء واما
ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر او لا والاول هو تقابل
المتضائفين كالابوة والبنوة والثاني هو تقابل الضدين كالحرارة
والبرودة او يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا بان يكون عدما
للاخر فاما ان يعتبر موضوع من شأنه الوجودي او لا يعتبر فان

اعتبر فهو تقابل العدم والملكة ويسمى الملكة العدمية ايضا كالعمى
والبصر وان لم يعتبر فهو تقابل الايجاب والسلب وتقابل الايجاب
والسلب راجع الى القول او العقد اي يكون متقابلان فيهما اما في
القول كقولنا زيد انسان زيد ليس بانسان او العقد التصور لمعناه
ولا تحقق لواحد من المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب في الخارج
فانه ليس في الخارج شيء هو ايجاب او سلب بل هما من العقود العقلية
الواردة على ما في العقل من النسبة الثبوتية او القول الدال عليها
تقابل العدم والملكة تقابل الايجاب والسلب مأخوذا مع اعتبار
خصوصية وهو ان يكون السلب ليس سلبا للايجاب مطلقا بل سلبا للايجاب
عن محل من شأنه الايجاب كالعمى والبصر وتقابل الضدين قد يكون مشهوريا
وهو ان يكون الامران الوجوديان لا تعقل ماهية كل منهما بالقياس
الى الاخر اعم من ان يكون بينهما غاية الخلاف وتقابل التضاد المشهوري
اعم من تقابل التضاد الحقيقي مطلقا وتقابل العدم والملكة ايضا
قد يكون مشهوريا وهو ان يشترط فيه موضوع قابل للوجودي
وقت يمكن حصوله فيه كعدم اللحية في وقت من شأن الشخص اللحية
فيه وقد يكون حقيقيا وهو ان يعتبر موضوع مستعد للوجودي
بحسب شخصيته او نوعه او جنسه وتقابل العدم والملكة الحقيقي اعم
من تقابل العدم والملكة المشهوري مطلقا فيه وتعاكس هو وما
قبله في الحقيقي والمشهوري اي وتعاكس تقابل الضدين وما قبله



انه بحاصل ان التضاد بين الى السواد والبياض والتضايف من عارضيهما
حيث انهما عرضان لعارضهما مندرجين تحت المتضايفين ويكون الحد الشخصي
باعتبار عارض لا امتناع في ذلك ايضا بل نقول مفهوم المضاد من حيث هو
من حيث الصدق يتناول افراد الاندراج تحت المضايف وكذا كل متقابلين
لان بذلك المتقابل مندرجان تحت المضاف حتى المضافان لا النوع والجنس
جنس هذه الاربعة نظرا الى ذاته فان التقابل يصدق على هذه الا
صدق المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والتقابل من حيث الاربع
له تقابل التضايف مندرج تحت التضايف ولا يمتنع ان يكون الشيء
باعتبار ذاته اعم مطلقا من شيء آخر وباعتبار عارض اخص منه
كالجنس فانه اعم مطلقا من الحيوان وباعتبار انه كاتب اخص منه
مطلقا وكذلك السواد نظرا الى ذاته ضد للبياض ومن حيث انه عرض عام
ضد له مضاف اليه فيكون عروض التضاد لذاتيهما وعروض
التضايف بحسب ضد المحمول على كل منهما والمجموع
الذات المقيد بقيد انه ضد ومقولية التقابل على هذه الانواع
الاربعة بالتشكيك فان بعضها اقوى من بعض في التقابل وا
الانواع في التقابل تقابل السلب والايجاب ولا يخرج من انواع
التقابل عن تقابل الايجاب والسلب الا ترى ان الامر الذي كالخ
عليه انه ليس بخير فيه عقد انه عقد انه ليس بخير وعقد انه ليس بخير
يا فيه عقد انه شر انه يصدقان على ذات واحدة ولا عقد انه ليس
شر اذ يصدقان ايضا على امر واحد فالمنافي لعقد انه ليس
بخير هو عقد انه خير والمنافاة متحققة من الجانبين فعقد انه خير لا
ينافي الا عقد انه ليس بخير ولا ينافيه عقد انه شر واذا انحصر المنافي
لعقد انه خير في عقد انه ليس بخير كان التقابل بين الايجاب والسلب
اقوى من التقابل بين الضدين وايضا الحكم بعقد ان عقد انه ليس

بخير والاول ذاتي للخير والثاني عرضي لانه خارج عن حقيقة الخير
انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر الرافع
للامر لذاته اقوى مما هو رافع للامر العرضي فعقد انه ليس
بخير اقوى في المنافاة لعقد انه خير من عقد انه شر لان المنافاة بين
الشيء وبين ما يرفع ذاته اقوى من المنافاة بينه وبين ما يرفع الامر
الخارج عنه وايضا فان الشر لولا اشتماله على انه ليس بخير لما كان
فهذا هو الوجه الثالث
عقد انه شر رافع لعقد انه خير فانا لو فرضنا بدل الشر شيئا آخر ليس
بخير لكان اعتقاد كون الشيء ذلك الامر المشتمل على انه ليس بخير
منافيا من اعتقاد انه خير لان ذلك الامر لاشتماله على انه ليس
بخير وذلك يدل على ان المنافي بالذات لا يكون الا السلب
الايجاب قوله ويندرج تحت الجنس اراد بالجنس التقابل المطلق
المشترك بين الاقسام وهو محمول على الاربعة بالتشكيك كما
ذكر فلا يكون جنسا للاربعة بل يكون اعم من الاربعة
فاطلاق الجنس على الامر الخارج فيه ما فيه ويقال
للاول تناقض ويتحقق في القضايا بشرائط ثمانية هذا
في القضايا الشخصية اما المحصورة فيشترط تاسع وهو
الاختلاف فيه فان الكلية ضد والجزئية في التضاد فان في
في الموجهات عاشر وهو الاختلاف ايضا بحيث لا يمكن اجتماعهما
صدقا واذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة

قوله وعُرِّف بانه اختلاف قضيتين الخ قيل عليه انما عرف بذلك تناقض القضايا لا مطلق التناقض اقول اراد هذا القائل ان التناقض قد يكون في المفردات كما يكون في القضايا وفي عبارة المتن حيث قال وتحقق في القضايا بالشرائط نوع اشعار بذلك فالتعريف المذكور انما هو لاحد قسمي التناقض المطلق المتناول لقسميه فلا يصح تعريف مطلق التناقض به على ما يقتضيه كلام الشارح والاشتباه في تناقض القضايا واما المفردات فنقول فيها ان مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان متقابلان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما بلا اهما كما عرف في مباحث عدول القضايا فلا يكونان نقيضين لانهما المفهومان المتنافيان لذاتهما اجتماعا وارتفاعا

وهي الوجودية صدقًا لا كذبًا لامكان عدم الموضوع فيصدق

لما فرغ من اقسام التقابل اراد ان يشير الى

الى احكام كل قسم منها فبدا بتقابل الايجاب والسلب فقال

تقابل الايجاب والسلب يقال له التناقض وعرف بانه

اختلاف القضيتين بالسلب والايجاب بحيث يقتضي لذاته اي الاختلاف

صدق احديهما وكذب الاخرى وبقوله لذاته عن الاختلاف بالايجاب والسلب

بينهما بالسلب والايجاب بحيث يقتضي صدق احديهما

وكذب الاخرى لكن لا لذاته وصورته بل بواسطة خصوصية

المادة مثل اختلاف الكليتين في مادة تساوي المحمول الموضوع

فيها كقولنا بعض الانسان ناطق ليس بعض الانسان بناطق

او بواسطة الاختلاف الواقع بين احديهما واللازم المساوي

للاخرى مثل قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فان

الاختلاف بين الكليتين وبين الجزئيتين في الصورة الاولى

لا يقتضي لذاته صدق احديهما وكذب الاخرى بل لخصوصية

المادة وكذا الاختلاف بين قولنا هذا انسان هذا ليس

بانسان وقد اشترط في تحقق التناقض بين القضيتين

ثمان شرائط وحدة الموضوع فيهما لانتفاء التناقض عند تغاير

الموضوع فيهما كقولنا زيد كاتب عمرو ليس بكاتب ووحدة

المحمول والا لانتفى عند عدمها كقولنا زيد كاتب زيد ليس

بخار

بخار ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الكل والجزء

ووحدة القوة والفعل ووحدة الشرط ووحدة الاضافة لان

عند اتحاد القضيتين في هذه الامور لم يتحقق التناقض بينهما

وهذه الوحدات الست المتاخرة عن وحدة الموضوع ووحدة

المحمول يكون اعتبارها في الموضوع والمحمول والاختصاص لشيء منهما

باحدهما دون الاخر واكتفى الشيخ ابو نصر الفارابي بثلاث منها

وحدة المحمول والموضوع والزمان والحمل الباقية راجعة اليها

ويمكن رد الكل الى وحدة النسبة الحكمية التي ورد عليها الايجاب

والسلب اذ وحدتها تستلزم الوحدات الثمان وانتفاء الوحدات

الثمان يستلزم تغايرهما هذه الشرائط في القضايا الشخصية

واما المحصورة فيشترط مع هذه الشرائط الثمان شرط تاسع وهو

الاختلاف في الحصر الكلي والجزئي لصدق الجزئيتين وكذب الكليتين

في كل مادة يكون الموضوع فيها اعم من المحمول فان الكلية

منهما اي الكليتين ضد الكلية فيجوز كذبهما كذب الضدين كقولنا

كل حيوان انسان لا شيء من الحيوان بانسان بعض الحيوان انسان

ليس بعض الحيوان بانسان هذا اذا كانت القضايا مطلقة واما الموجهة

فيشترط مع الشرائط المذكورة شرط عاشر وهو اختلاف القضيتين

بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا اي بحيث لا يمكن صدقهما

وكذبهما معا بل يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة وذلك انما



يحقق باختلافهما في الجهة اذ لو لم يختلفا في الجهة جاز صدقهما
او كذبهما معًا اذا الضروريتان جاز كذبهما في مادة الامكان و
الممكنتان جاز صدقهما فيها وجميع القضايا الموجهة اما ضرورية
او ممكنة وجميع القضايا الصادق عليها الامكان يجوز صدق
موجبتها وسالبتها من حيث واحد في مادة الامكان فلا تنا[فض]
بين المتجانسين منها فلا بد من الاختلاف في الجهة ولما فرغ عن
احكام التقابل بين الايجاب والسلب شرع في احكام تقابل العدم
والملكة فقال اذا قيد العدم بالملكة في القضايا بان يقيد العدم
بالملكة ثم جعل محمولا ثم سمي معدولا وينبغي ان يتاخر حرف السلب
الا كان جزءا من المحمول عن الرابطة كقولنا زيد هو لا بصير او هو
ليس بكاتب والمعدولة الموجبة تقابل المحصلة اي الموجبة
صدقا فقط لامتناع ان يصدق الكاتب واللاكاتب على موضوع
واحد في وقت واحد من جهة واحدة فيجوز كذبهما معا اذ
الموجبتان انما يصدقان عند وجود الموضوع فجاز كذبهما عند
عدم الموضوع واذا كذبتا صدقتا معا بلا اشتباه بالضرورة ومثال
مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد
ليس بكاتب ليس زيد بلا كاتب   وقد يستلزم الموضوع احد
الضدين بعينه او لا بعينه او لا يستلزم واحدا منهما عند الخلو
اولا او الاتصاف بالتوسط ولا يعقل للواحد ضدان وهو متحقق عن

٩١

الاجناس ومشروط في الانواع باتحاد الجنس وجعل الجنس الفصل
واحدًا   لما فرغ من احكام تقابل العدم والملكة اشار الى احكام
تقابل التضاد فقال وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه
مثل الثلج المستلزم للبياض بعينه او لا بعينه مثل بدن الحي المستلزم
للصحة او المرض فان بدن الحي يستلزم احدهما لا بعينه وقد لا
يستلزم الموضوع احد الضدين لا معينا ولا غير معين وح اما
ان يخلو عنهما وعن الوسط كالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة
والوسط واليه الاشارة بقوله عند الخلو ويتصف بالوسط
واليه اشار بقوله او الاتصاف بالوسط والوسط اما ان يكون
له اسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد وكالاحمر المتوسط
بين الاسود والابيض او لا يكون له اسم محصل بل يعبر عنه بسلب
الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر لكن ليس كل ما يعبر عنه بسلب
الطرفين كان وسطا فان الفلك يقال انه لا ثقيل ولا خفيف ولا
يشار به الى حالة متوسطة بين الثقل والخفة ثم لا يعقل للشيء الواحد
ضدان بل ضد الواحد واحد لان ضد الشيء يلزم من وجوده عدم
الشيء والذي يلزم من وجوده عدم الضد لا يخ اما ان يكون واحدا
او متعددا فان كان واحدا يلزم ان يكون ضد الواحد واحدا
فقط وان كان متعددا فان لم يكن واحد منهما في غاية البعد من
الضد الاول لم يكن واحد منهما ضدا وان احدهما في غاية البعد فقط

كان هو الضد فقط وان كان كل منهما في غاية البعد فان كان
مضادتهما له بامر مشترك بينهما يكون الضد ذلك الامر المشترك
فيكون الضد امرا واحدا وان كان مضادتهما له بسبب امر مختص
بكل منهما كان الضد الاول ضدا لذينك الامرين بجهتين مختلفتين
فيكون الضد من هذه الجهة شيئا واحدا له ضد وكذا الضد من
جهة الاخرى فعلم ان ضد الواحد على كل تقدير ليس الا
احدا وهو المط وقد علم بالاستقراء ان الاجناس لا تتضاد
التضاد انما يعرض للانواع الاخيرة والتضاد في الانواع الاخيرة
مشروط بدخول تلك الانواع تحت الجنس الواحد كما قلنا
ايضا علم بالاستقراء وقيل ان الخير والشر متضادان اجيب بانا لا
نسلم ان الخير والشر حينئذ ان غاية الخير حصول كمال الشيء والشر عدم
ذلك الكمال لذلك الشيء القابل له فبينهما تقابل العدم والملكة
وقيل ان الفضيلة مضادة للتهور والجبن فيكون للشيء الواحد
ضدان ويكون كل من الضدين مندرجا تحت جنس غير الجنس
المندرج تحته الضد الاخر فان الشجاعة داخلة تحت جنس
الفضيلة والتهور والجبن اللذان يكونان ضدين لها داخلان
تحت جنس الرذيلة والجواب عنه ان الشجاعة لا تكون ضدا
للتهور والجبن بل للذي بينهما بين احدهما غاية الخلاف وجعل الجنس
والفصل واحدا اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال

ان كل واحد من الضدين مشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع
تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يجب
ان يقع اندراجهما تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت
واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحدا في الخارج
فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود
مغاير لوجود الاخر في الاعيان بل يكون كل منهما موجودا مغايرا
للوجود الاخر انما هو باعتبار العقل والتضاد في الحقيقة عارض للانواع
المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان
التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور
الاعتبارية واعلم ان هذه الاحكام انما هي التضاد الحقيقي
لا بالمشهوري وانما لم يتعرض هاهنا لاحكام التضايف لان
بحث الاضافة يجيء مفصلا في مباحث الاعراض

قال الفصل الثالث في العلة والمعلول

كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك
الامر والامر الاخر معلول له وهي فاعلية ومادية وصورية
وغائية

اقول لما فرغ من لواحق الماهية شرع في لواحق
الموجود فان العلية والمعلولية من الاعتبارات العقلية
الاضافية اللاحقة بالموجود والعلية والمعلولية تصورهما
بديهي فان كل واحد يعرف ببداهة العقل معنى التاثير و

قوله وليس المراد من دخول عدم المانع الخ يعني ان العدم لايكون موثرا في الوجود بديهة لكن يجوز ان يتوقف عليه ما هو المؤثر في الوجود فان العقل لا ينقبض عن ذلك ومنهم من قال ان عدم المانع كاشف عن شرط وجودي كعدم الباب المانع من الدخول مثلا فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وفيه تكلف فان بديهة العقل كما ذكرنا الخ ان يكون العدم موثرا في الوجود ويجوز ان يتوقف عليه التاثير فيه كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا يكون له مدخلية في وجود الشي في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة ومن حيث

التاثير فتعريفهما ههنا تعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذا عرفت ذلك فنقول العلة ما يصدر عنه امر اما بالاستقلال ان كانت تامة او بانضمام غيرها اليه ان كانت ناقصة والمعلول الامر الذي صدر فالعلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشي والعلة الناقصة بعضه فيدخل في العلة التامة الشرايط وزوال الموانع وليس المراد من دخول عدم المانع في العلة التامة ان العدم يفعل شيا بل المراد به ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول لم يجده حاصلا دون عدم المانع والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة لايكون موجودة واحدة مركبة في الخارج لامتناع تركب الشي من الامور الوجودية والعدمية في الخارج بل كونها موجودة واحدة مركبة انما باعتبار العقل فلا ينتقض الحقايق بما قيل من ان الشي اذا كان موجودا في الخارج يجب ان يكون علته التامة موجودة اولا بالذات والعلل الناقصة اربع فاعلية ومادية وصورية وغائية وذلك لان العلة الناقصة اما جز لقوام المعلول وخارجة عنه والاول اما ان يكون المعلول بالقوة وهو العلة المادية كالخشب بالنسبة الى السرير او بالفعل وهو العلة الصورية كصورة السرير بالنسبة الى السرير والخارجية اما ان يكون منها الوجود او لاجلها الوجود والاول العلة الفاعلية كالنجار بالنسبة الى السرير والثانية الغائية كالجلوس على

السرير بالنسبة اليه واما الشرايط وارتفاع الموانع فراجعة الى تتميم العلة المادية والفاعلية فلهذا لم يجعلهما قسمين بالاستقلال فالفاعل مبدا التاثير وعنده وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول ولا يجب مقارنة العدم اقول اراد ان يشير الى احكام كل واحد من العلل الاربع بالتفصيل فبدا بالفاعل فقال الذي هو المفيض لوجود المعلول الفاعل مبدا التاثير اي يفيد وجود المعلول واذا وجد بجميع جهات التاثير من المادة والغاية والالة كالقدوم للنجار والمعاون كالمنشار والوقت كالصيف للادمي اي تعقل الادير والداعية كالجوع للاكل وزوال المانع كزوال الغيم للقصار يجب وجود المعلول لانه لو لم يجب المعلول عند وجود الفاعل بجميع جهات التاثير لكان اما ان يمتنع او يبقى على امكانه والاول باطل بالضرورة وكذا الثاني والا جاز وجود المعلول وعدمه فلو وجد لا يخلو اما ان يكون وجوده بامر زايد اولا والاول يقتضي ان لايكون الفاعل موجودا بجميع جهات التاثير ضرورة كون ذلك الزايد منها والتقدير بخلافه والثاني يقتضي الترجيح بلا مرجح وهو محال ولا يجب ان يكون تاثير الفاعل مقارنا للعدم المعلول لما عرفت ان الواجب بالغير يجوز ان يكون دايم الوجود الا اذا كان الفاعل مختارا فانه يجب ان يكون تاثيره مقارنا للعدم لان القصد انما يتوجه الى ايجاد المعدوم

ووضع مخصوص والعلة الفاعلية لانطباع تلك الامور فالبناء من حيث هو محرك حركة مخصوصة علة فاعلية لحركة تلك الامور وهذه الحركة معدة لاوضاع مخصوصة وما يترتب عليها من الشكل المخصوص واما ذوات تلك الامور فهي معلولة لعلل اخرى ولما وجب انتفاء حركة المعد عند وجود البناء وجب ايضا ان لا يبقى عند علة تلك الحركة المعدة اعني البناء على حالة بها كانت موجبة لها اعني

ولا يجوز بقاء المعلول بعد علته وان جاز في المعد

ان يبقى المعلول موجودا بعد انعدام العلة لان علة الحاجة الى المؤثر الامكان والامكان حال البقاء متحقق والا يلزم الانقلاب فيقتضي الحاجة حال بقائه فيمتنع ان يتحقق بدون الاحتياج اليه والا لم تكن الحاجة متحققة هف والذي يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء يبقى بعد البناء والسخونة تبقى بعد النار فالسبب فيه الجهل بما هو علة بالحقيقة فان البناء والاب والنار ليست عللا لقوام هذه المعلولات فان البناء حركته علة لحركته ثم سكونه وترك الحركة علة لانتهاء تلك الحركة وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع علة لتشكل ما وكل ما هو علة فهو مع معلوله واما الاب فهو علة لحركة المني وحركته اذا انتهت على الجهة الخاصة علة لحصول المني في القرار ثم حصوله في القرار علة لامر وانما تصوره حيوانا وبقاؤه حيوانا فله علة اخرى فاذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك النار علة لتسخين الماء والتسخين علة لابطال استعداد الماء بالفعل لقبول الصورة المائية او حفظها وذلك اوتى الجزء علة لاحداث الاستعداد التام في مثل هذا الحال لقبول الصورة النارية وعلة الصورة النارية هي العلل التي تكسو العناصر صورها وهي مفارقة فتكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول واما الامور المتقدمة

قوله والجواز ان يبقى المعلول بعد انعدام العلة اراد العلة الفاعلية ان كلامه في الفاعل وايضا الحوامل ...قوله والجواز بقاء المعلول بعد علته اي بعد الفاعل لكن لما كان الفاعل في هذا الحكم كما عداه من العلل كالمادة والصورة والشرط وارتفاع الموانع اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئه واما الفاعل والشرط وارتفاع الموانع فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لما ذكر من ان الامكان يتحقق في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تاثيره من وجود الشرط وارتفاع المانع واذا زال شيء منها في وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه الا لم يكن محتاجا اليه واعترض عليه بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع اوقاته الى علة ما لا الى العلة الموجبة له اولا حتى يعدم بعدمها ادمن الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا اوجبه احدهما ثم انعدمت توجد الاخرى في زمان انعدام الاولى فيوجب المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته والبرهان اقام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل وتوضيحه ان يقال بجواز ان ينعدم الفاعل في زمان ولا ينعدم المعلول فيه بل يقوم مقامه فاعل اخر على ما في الباب بانه يلزم ان يكون للفاعل الاول مع سائر العلل علة تامة لذلك المعلول والفاعل الثاني مع سائر العلل ايضا علة تامة اخرى له ولا استحالة في ذلك لجواز ان يمتنع اجتماع الفاعلين فيمتنع اجتماع مستقلين ... مستقلين يمتنع الاجتماع فاللازم من عدم الفاعل عدم المعلول كذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط اخر فلا يلزم ايضا انتفاء المعلول اقول الاستحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل بمعنى امتناع الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت في ابتداء وجود ذلك المعلول الشخصي واما ان وجد بحدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم يعدم تلك العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى فلما كانت الاخرى علة مستقلة ... ان يكون في المعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود لا اصل الوجود اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلين لمعلول واحد يجب ان يكونا بحيث اذا وجد احدهما استحال وجود الاخرى بعده وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرتم انما يتم في تعدد العلة التامة بتعدد الفاعل اذ لا بد لكل فاعل من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تاثيره على احدهما بعينه اولا يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه ... خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشروط والا ... التامة وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصه الاخر ... ما ذكرنا بلا شبهة ولذا الحال في عدم المانع فان التاثير فانما اذا كان المانع امرا ... التفي بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على ...



وأما معدات فإذن العلل مع المعلولات لكن

العلل المعدة لا يمتنع أن يبقى المعلول بعد انعدامها فإن وجود

حقيقتهما لما فرض شيئا واحدا هو شيئان هف وأيضا

فإن المفهومين إن كان كلاهما داخليا أو أحدهما داخلا

والآخر خارجا لزم التركيب وإن كانا خارجين وأحدهما

لازما والآخر عارضا لزم التسلسل وصح بل يكون الشيء

لغيره أمرا إضافيا والأمر الإضافي اعتباري ...



وفي محل العرض وأما معدات فاذن العلل مع المعلولات لكن
العلل المعدة لا يمتنع أن يبقى المعلول بعد انعدامها فان وجود
الجسم في حيز بعد ان كان في حيز اخر بينهما مسافة يتوقف على
حصوله في اجزاء المسافة الواقعة بينهما فحصوله في تلك الاجزاء
علة معدة لحصوله في الحيز المطلوب ولا يبقى تلك العلة مع بقاء
المعلول   ومع وحدته يتحد المعلول ثم تعرض الكثرة باعتبار
كثرة الاضافات وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة
النوعية لا عكس   اختلفوا في ان الفاعل الواحد من جميع
الوجوه من غير تعدد دالات وقوابل هل يجوز ان يصدر عنه
اكثر من واحد اولا فقال الحكماء لا وقال اكثر المتكلمين نعم ولما
[illegible] الاول والى ذلك اشار بقوله ومع وحدته يتحد المعلول اي مع
وحدة الفاعل من جميع الجهات يتحد المعلول والاحتجاج عليه
وتعين الاول انه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لكان مفهوم
بحيث يجب عنه احدهما غير مفهوم بحيث يجب عنه الاخر
علته لهذا غير علته لذاك وتغاير المفهومين يدل على تغاير
حقيقتهما فما فرض شيئا واحدا هو اثنان هف   وايضا
هذان المفهومان ان كان كلاهما داخلين او احدهما داخلا
والاخر خارجا لزم التركيب وان كانا خارجين او احدهما
لنفسه والاخر خارجا لزم التسلسل وهو محال وبان كون الشيء مصدرا
امر اضافي ولا امر الا في اعتباري وهو يستغني عن

العلة على تقدير الخروج وايضا لا يخلو من ان يكون كونه مصدرا
صفة حقيقية او لا فان لم يكن لم يتم البرهان كما ذكرنا وان كا[ن]
صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفا[عل]
واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وايضا لو صح هذا البرهان
لزم ان لا يصدر عن الواحد شيء اصلا وتقريره من وجهين الا[ول]
لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة
وهو اما داخل او خارج ويتم الى آخره الثاني لو صدر عنه شيء
لزم ان يصدر عنه اثنان لانه لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا
مغاير له وهو لا يجوز ان يكون جزءا له كما مر فيكون خارجا معلولا
له فقد صدر عنه اثنان والجواب عن الاول كون الشيء مصدرا لغيره
اعني صدور الشيء عن غيره يطلق على معنيين احدهما امر
اضافي يعرض العلة بالقياس الى المعلول من حيث يكونان معا
وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يجب عنها
المعلول وبهذا المعنى يتقدم على المعلول فهو غير الاضافة العا[رضة]
للعلة بالقياس اليه المتاخرة عنهما وكلامنا فيه وهو امر واحد
ان [كان] المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة
بعينها اذا كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها
ان كانت علة لا لذاتها بل بحالة اخرى واذا كان المعلول
فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا وح يلزم
التسلسل في الامور الحقيقية او التركيب وكلاهما محال لانو

ذلك والثاني كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وبهذا المعنى يتقدم على المعلو[ل]
فهو غير الاضافة اي المعنى الثاني للمصدر لغير اضافي وهو كون العلة بحيث يجب
عنها المعلول اذ المصدر بهذا المعنى متقدم على المعلول والمعنى الاضافي اي
المعنى الاول متاخر عنه فيتغايران قطعا وذكر بعض الفضلاء ان اطلاق
المصدر على معنى غير اضافي لا يوافق اللغة والعرف مع ان ما فسروه به من معنى
اضافة لان كون العلة بحيث يجب عنها المعلول مفهوم اضافي ايضا متاخر
عن ذات العلة والمعلول فكيف يكون امرا حقيقيا متقدما على المعلول والجواب
عما ذكره انه لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها
معلولها المعين ولا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره فاذا فرضنا مثلا ان
الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون
مع غيرها وبسبب ذلك يتعين صدور البرودة عنها دون الحرارة وغيرها وفي
الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا ومتقدمة على
المعلول جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور
اخرى ويكون العلة بحيث يجب عنها المعلول اخرى بالتقسيم وذلك
لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية ايضا
يتجه عليها الاشكال بانها اضافية لكنهم لم يقصدوا بها مفهومها
الاضافي بل ارادوا امرا مخصوصا له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول
المخصوص ولا يكون له ذلك مع غيره وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على
ذلك المعنى المراد بطريق التجوز مما لا ينكر وللقائل ان يقول ان اراد
بالمصدر الفاعل فلا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان تكون
في الحقيقة فاعلا حتى يلزم وجوده لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر
عدمي له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي آخر له خصوصية
مع معلول آخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع الماخوذ
منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في الصدور سلمنا ان
الخصوصية مصدر لكن لا نسلم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان
يكون موجودا اذ ليس اثبات المطلوب متوقفا على وجود الخصوصية
بل يكفيه تقدمها على المعلول اذ به يحصل التكثر في الواحد الحقيقي



اما قوله لو كانت صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير
الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه قلنا لو كان
المعلول واحدا يكون ذلك الغير هو معقول الفاعلية ولا تعدد فيه
وان كان فوق واحد يلزم ان يكون احدهما مغايرا للفاعل و
يلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون احدهما ...
الفاعل واحدا من جميع الوجوه فيلزم الخلف لانه يلزم ان
يكون ما فرضناه واحدا من جميع الوجوه غير واحد والمطلوب
ليس الا واما قوله في الوجه الاول لو صدر عنه شيء فكونه
مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة قلنا كونه مصدرا اما
الثاني لا يكون نسبة بل يكون عين المصدر ان كان مصدرا
ولا يلزم المحذور وههنا يعلم جواب الوجه الثاني وتمثل الواحد من
جميع الوجوه قد سلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس
بانسان وليس بفرس وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا
هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد
والحركة ولا شك في ان سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك
الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور
حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا الواحد ولا يوصف الا بواحد
ولا يقبل الا الواحد والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف
الشيء بالشيء وقبول الشيء الشيء امور عقلية لا يتحقق في العقل الا
بعد تعقل الشيء مع ما هو مسلوب عنه وما هو وصف له وما هو

معلول ثم لا يكون الواحد من حيث هو واحد مصدراً للجامع

الثاني من الاحتجاج انه لو صدر عنه اثنان يلزم اجتماع النقيضين

والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو صدر عنه اثنان

مثلا ا و ب فمن حيث انه يجب عنه ا يجب عنه ب فلو وجب عنه

ب ولم يكن فيه حيثيتان لكان وجوبه عنه الحيثية التي يجب عنها

حيث يجب عنه ا يجب ب وقد ثبت انه من حيث يجب عنه ا يجب

ب فيلزم التناقض وهذان الاحتجاجان تنبيهان فان

الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا يتوقف

على تصور طرفيه على الوجه الذي تعلق به الحكم قوله ثم تعرض

الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب دخل مقدر

توجيهه ان يقال لو لم تصدر من الواحد الا الواحد

يلزم ان لا يوجد شيئان الا وان يكون احدهما علة للآخر اما

بواسطة او بغير وسط وهذا ظاهر الفساد فان في الوجود اموراً

كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض بعلوم الضرورة وتقرير

الجواب ان يقال معلول الواحد الحقيقي تعرض له الكثرة باعتبار

الكثرة في الاضافات فان له ماهية امكانية ووجوباً

وامكاناً بالذات ووجوباً بالغير فباعتبار الكثرة في هذه الا

تعرض له الكثرة فيصير بسببها مبدأ الكثرة في مرتبة ولحق فا

قبل الوجود والوجوب والامكان اما ان تكون عدمية او وجودية

فان كان الاول لا تكون علة للكثرة الوجودية وان كان الثاني فلا

يخ اما ان يكون واجبة لذاتها او ممكنة فان كان الاول يلزم

تعدد الواجب وهو خلاف مذهبهم وان كان الثاني يلزم ان

يصدر عن الواحد اكثر من الواحد اجيب بان هذه الامور

اعتبارية لازمة بحسب الاعتبار للمعلول الاول ليست بداخلة

في وجوده وليست بعلل مستقلة باقتضيها بل هي شروط وحيثيات

يختلف احوال العلة الموجودة بها ولا امتناع في كون الامور الاعتبارية

شروطاً وحيثيات للعلل قال المص في شرح الاشارات في

بيان تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن

الواحد اذا فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد

وليكن ب فهو في المرتبة الاولى ثم من الجائز ان يصدر عن الف

بتوسط شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون

في ثانية المراتب شيئان لا يتقدم احدهما على الآخر وان

جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى الف شيء آخر صار

ثانية المراتب ثلاثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتو

ج وحده شيء بتوسط ه وحده ثالث وبتوسط ج د معاً ثالث

وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د

سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط

ج د معاً تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر

وعن ج د معاً ثاني عشر وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب

جوزنا ان يصدر عن الشامل بالنظر الى ما فوقه شئ واعتبرنا الترتيب
في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة متعاما
مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها
في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فكما امكن ان يصدر اشياء
كثيرة في مرتبة واحدة من مبدأ واحد واعترض عليه بانه لو
صدر عنه واحد ثم يصدر منه ومن ذلك الواحد اخر فلا بد
وان يكون له تأثير في صدور المعلول الثاني فكونه مصدرا للاول
غير كونه مصدرا معه للثاني ويعود الفساد وهذا الاعتراض ليس
بشئ فان كونه مصدرا للثاني باعتبار الاول وكونه مصدرا للاول
بالذات ويجوز ان يصدر عنه اثنان احدهما بالذات والاخر
بالتوسط ولا يلزم منه كونه مبدأ للاثنين من حيث هو واحد
قوله وهذا الحكم ينعكس على نفسه اي الحكم بان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد ينعكس على نفسه فلا يصدر الواحد الا من الواحد
اي المعلول الواحد بالتشخص لا يكون له الا علة واحدة مستقلة
اذ لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان واجبا لوقوع بكل
منهما والا لم يكن كل منهما او احدهما مستقلة هذا خلف ووجوبه
بكل منهما يقتضي استغنائه عن الاخرى فلو وجب بهما لاستغنى
عن كل منهما معا هف قوله وفي الوحدة النوعية لا عكس اي
العلة الواحدة بالنوع لا يجوز ان يصدر عنها الا واحد بالنوع لان
مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف وهنا لا ينعكس

اي

قوله والحاصل ان مانع العلة لا يجب ان يكون علة له اي اذا كان شئ علة فاعلية
لاخر وكان هناك شئ ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك
المصاحب علة لذلك الاخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشئ واحد فاعلان
في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب ان يكون معلولا
لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرض علتها لهما من جهة واحدة وقد
اعترض على قوله فيما بعد يلزم ان يتسلسل في الاشخاص بان هذا انما يلزم لو كان
الشخص من العنصر باعتبار طبيعته علة لشخص اخر منها حتى يجب ان يكون كل شخص
منها علة لشخص اخر لاشتماله على تلك الطبيعة اما اذا كان شخص منها بشخصيته علة
لشخص اخر منها جاز ان لا يكون شخصية الاخر علة لشخص اخر منها اصلا لاختلافهما
فلا يتسلسل وعلى قوله فانه ليس شخص من اشخاص العناصر اولى بان يكون علة ذاتية
لشخص اخر من غيره بان كلية هذا الحكم ايضا ممنوعة والا اذا كانت العلة بحسب الطبيعة
وكذا الكلام في التكافؤ وعلى قوله اي كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص
اخر بان كلية هذا الحكم ايضا ممنوعة والاستواء في الماهية لا يفيد ذلك والاستقراء الناقص
لا يفيد يقينا ويمكن ان يعترض على قوله ان كل شخص من العناصر يمكن ان يفرض
متقدما على شخص اخر ومتاخرا عنه وهو هو بانه ان اريد به الامكان بحسب نفس
الامر فهو ممنوع وان اريد به الامكان الذهني فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا لكونه اعم من
الامكان بحسب نفس الامر وقد يبين ان العلة الذاتية ان فرضت مما يكون علة من
حيث نوعيتها اعني ذاتها وماهيتها لم يجز ان يكون شخص من العناصر علة لشخص اخر
منها كما علم من كلام المعترض وكذا ان فرضت مما يكون علة لنوعية المعلول اعني ذاته
وماهيته كما علم مما قررناه في امتناع كون فرد علة لوجود الطبيعة النوعية بالاستقلال
[illegible] قيل يعلم ذلك برجوع الانسان الى نفسه وتامله في افعاله الصادرة
عنه باختياره وكيفية صدورها ثم اعترض بان الوجدان الجزئي لا يصحح حكما كليا
فجاز ان يكون حال من غاب عنا بخلاف حالنا الاولى التصور الجزئي للشئ

الامور العارضة للمعقولات الاولى في الذهن ولم توجد



أي المعلول الواحد بالنوع يجوز ان يكون له علل مستقلة متخالفة
بالنوع على معنى ان بعض افرادها واقعة بعلة وبعضها باخرى كالحرارة
التي تعلل بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالحركة وبعضها بالشعاع
لا يقال الطبيعة النوعية لا يخ اما ان يكون محتاجة الى علة
منها او غنية عنها فان كان الاول فلا يعرض لها الحاجة بالقياس
الى غيرها فلا تقع بغيرها وان كان الثاني فلا تعرض لها الحاجة
بالقياس اليها فلم يقع بها لانا نقول الطبيعة من حيث هي لا يكون لذاتها
غنية ولا محتاجة لان هذا في غاية السقوط لان الطبيعة من
حيث هي اما ان تتوقف على هذه العلة او لا فان كان الاول
يجب الاحتياج اليها وان كان الثاني يجب امتناعها بلا
الطبيعة من حيث هي تكون غنية عنها والحاجة لم تعرض
لها بالقياس اليها بل الحاجة انما عرضت لفرد من افرادها
من حيث هو غنية عن كل واحد من العلل المعينة محتاج الى
ما لكن كل واحد من الافراد لما احتاج الى علة معينة واقتضت
تلك العلة ذلك الفرد لزمها الطبيعة لاشتمال الفرد عليها
والنسبة من ثواني المعقولات وبينهما مقابلة التضايف و
قد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين ولا يتعاكسا
فيهما العلية والمعلولية من المعقولات الثانية لانهما من
الامور العارضة للمعقولات الاولى في الذهن ولم توجد

العلة الواحد بالنوع لا يجوز ان يصدر عنه واحد بالنوع
مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا تختلف



في الخارج صورة تطابقهما اذ ليس في الخارج شيء هو علة وشيء هو
معلول بل في الخارج شيء اذا حصل في العقل تعرض له العلية والمعلو
لية فلو كانتا موجودتين في الخارج لزم التسلسل في الامور الموجودة
المترتبة وهو مح وبين العلية والمعلولية مقابلة التضايف فان
تعقل كل واحد منهما مع تعقل الاخر وبالقياس اليه واذا كانتا
متقابلتين لا يكونان مجتمعتين في شيء واحد من جهة واحدة
وقد تجتمع العلية والمعلولية في شيء واحد بالنسبة الى امرين كالعلل
المتوسطة فانها معلولة بالقياس الى عللها وعلل بالقياس الى
معلولاتها ولا يتعاكسان فيهما اي لا تتعاكس العلية والمعلولية
اي لا تكون العلة معلولة لما هي علة له ولا المعلول علة لما
هو معلول له والا يلزم كون الشيء متوقفا على ما يتوقف عليه
بوسط او بغير وسط وهو دور محال لان المتوقف على المتوقف
على الشيء متوقف على ذلك الشيء فيلزم توقف الشيء على
نفسه وهو مح لانه يلزم تقدم الشيء على نفسه وتقدم الشيء
على نفسه مح فان قيل لم لا يجوز ان يكون شيئان ماهية كل
منهما علة لوجود الاخر او ماهية احدهما علة لوجود الاخر
ووجود الاخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما علة
للاخر ولا يلزم توقف على نفسه اجيب بانه لا يكونا
دورا لان الشيء لم يتوقف على ما يتوقف عليه فان وجود كل واحد

99

منهما متوقف على ماهية الاخر على التقدير الثاني وكلامنا في
الدور لا في غيره وايضا لا يجوز ان تكون الماهية بدون اعتبار
الوجود علة للوجود لانا نعلم بالضرورة ان علة الموجود لا بد
وان تكون موجودة قبل وجود معلولها ووجود الواجب عين
ماهيته فلا ينتقض لا يقال لا انا نريد بهذا التوقف ثبوت
الاحتياج فلا بد من افادة تصوره لننظر في صحته وفساده
اريد به الاحتياج قلنا انا المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج
الى ذلك الشيء لانه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند وجود
المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانا
لو قدرنا وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة
المعلول بالضرورة والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة
مع عدم العلة لانا نقول لا نسلم انا لا نعلم لو قدرنا
وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول
بالضرورة قلنا لا نسلم قولكم والا لزم تخلف المعلول عن العلة
القريبة قلنا نعم ولكن لم لا قلتم ان ذلك محال فان العلة القريبة
ليست علة تامة للمعلول بل جزء منها واذا كان كذلك فالتخلف
انما يمكن عن وجود جزء العلة التامة لا عنها وذلك غير ممتنع
غير مستقيم لا في العلة القريبة وان سلم كونها جزء العلة لكن يكون
جزءا مستلزما للمعلول اذ لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول

قوله بل لما نقول حاصله انك فرضت وجود القريبة مع عدم البعيدة ولا شك ان هذا الفرض غير مطابق للواقع اذ يستحيل وجود القريبة مع عدم البعيدة في نفس الامر فان زعمت انه يلزم من هذا الفرض الذي لا يطابق الواقع وجود المعلول في نفس الامر فهو ظاهر البطلان لان وجود المعلول في نفس الامر لازم لوجود القريبة في نفس الامر لا الفرض وجودها فيها وان زعمت انه يلزم من هذا الفرض وجود المعلول على التقدير ورد عليه منع التقدير فان وجود المعلول وان كان لازما لوجود العلة القريبة في نفس الامر ثابتا فلا يمكن تخالف المعلول عنه لامتناع تخلفها الا ان فرضنا الملزوم بل

لما نقول انا نريد بقولنا يلزم وجود المعلول انه يلزم وجود المعلول في نفس الامر فهو ممنوع فانه لا يلزم من تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة وجود المعلول في نفس الامر بل وجود المعلول انما يلزم في نفس الامر اذا كانت العلة القريبة موجودة في نفس الامر ولا يلزم من تقديرنا العلة القريبة وجودها في نفس الامر وان اريد انه يلزم وجود المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة فلا نسلم لزومه ايضا على ذلك التقدير فان ذلك محال لجواز ان لا يلزم وجود المعلول على ذلك التقدير المحال ولئن سلم على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه ان لا يكون المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء في نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر وهو ممنوع وكلامنا في بطلان الدور في نفس الامر لا على التقدير ولا يتراءى معروضاها سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا فيجب وجود علة لذاتها لما اشار الى بطلان الدور اراد ان يشير الى بطلان التسلسل وهو ان يترامى معروضا العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول معين الى غير النهاية والحجة على ذلك من وجوه الاول لو تسلسلت العلل لا الى غير النهاية يلزم انقطاع السلسلة على تقدير تناهيها وكل ما

يلزم عدمه على تقدير وجوده يكون محالا فتسلسل العلل والمعلولات الى غير النهاية يكون محالا وانما قلنا انقطاع السلسلة على تقدير لا تناهيها لان كل واحد من احاد السلسلة ممكن لذاته والاحاد باجمعها متعلقة بكل واحد منها فتكون ممكنة لذاتها ولحينئذ بغيرها فلها علة وعلتها اما الاحاد باسرها فتكون متقدمة على نفسها لوجوب تقدم العلة على المعلول او كل واحد منها والاحاد لا يجب بكل واحد منها ضرورة على جزء او بعض الاحاد وكيف بعض الاحاد اولى بالعلية من بعض لان كل بعض يفرض منها معلول لغيره فيكون علته اولى في الكثرة كونها علة لاجزائه فيكون تعلق الاحاد بها بالمعلولية الى امر خارج عنها فتكون كل واحد منها ممتنع الحصول بدونه فيكون بعضها مستغنيا عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده بالجملة بل مع علة ذلك البعض المستغني عن الامر الخارج هذا خلف يكون ذلك الامر الخارج واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته الى علة فلا تكون السلسلة المفروضة سلسلة تامة ضرورة تقدمه وتقدم علته على جميع اجزاء السلسلة المفروضة مع صدق جزئها منها وح يندفع ما قيل انه يجوز ان يكون علة السلسلة اشياء غير متناهية ولا يكون واجبا بل ممكنا داخلا في سلسلة اخرى بان يكون في الوجود سلاسل غير متناهية كل واحد منها مشتمل على علل ومعلولات غير متناهية لانه ح يلزم ان يكون ما فرضناه سلسلة



قوله لان تعلق الاحاد بكل بعض من حيث تقوم الخ قيل عليه سلمنا ان لكل بعض يساوي غيره في كونه جزءا من العلة
المادية يتقوم به المركب لكن لم لا يجوز ان يكون لبعض معين جهة اخرى تقتضي اختصاصه بفاعلية الجملة
دون باقي الابعاض وهو موجود بما ذكر في الشرح من ان ذلك البعض المعين له علة في السلسلة قطعا
وتلك العلة في كونها محصلة للسلسلة مؤثرة فيها اقوى فهي بالفاعلية اولى بالضرورة فلا
اولوية لشيء من الابعاض بالفاعلية اصلا شرح

تامة سلسلة غير تامة واذا كان واجبا لذاته يكون طرفا للسلسلة
لانه مرتبطا فانه كان في وسطها لزم ان يكون معلولا فهو اذا كان
مرتبطا بها ولا يكون في وسطها يكون طرفا فينقطع به السلسلة
ان اردتم بالعلة جملة الامور التي تصدق على كل واحد منها انه مفتقر
اليه فلم لا يجوز ان يكون الاحاد باسرها علة لنفسها وان اردتم
بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا واما قوله كل
بعض فرض فعلته اولى ان تكون علة للاحاد قلنا لا نسلم فانه لا
ان يكون البعض اولى بان يكون فاعلا للاحاد من علته اجيب بان المراد
بالعلة العلة المستقلة وهي ما لا يتوقف في التاثير الى معاون ولا يكون
العلة المستقلة متقدمة على المعلول بالضرورة ولا يجوز ان يكون
نفس الاحاد بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على المعلول بالضرورة
ولا يجوز ان يكون كل واحد من الاحاد لان كل واحد يتوقف تاثيره على
معاون فلا يكون منه ولا بعض الاحاد لان علته اولى بان يكون علة
مستقلة لان تاثير ذلك البعض بمعاونة علته التي لا يكون منه
بخلاف تاثير علته وايضا على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفا
لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا لان تعلق الاحاد بكل بعض من
حيث تقوم الاحاد على السوية فليس بعضها اولى بان يكون فاعلا
من ذلك البعض لان الاحاد تتقوم بها من حيث احدها يدا فيما
والاخرى معلولها الخ يندفع ما قيل انه يجوز ان يكون ما بعد المعلو
الاول

قوله فانما يلزم ذلك لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء الخ فانه اذا لم يكن هناك الا وجودات الاجزاء كان المحتاج الى
العلة كل واحد من الاجزاء المجموع من حيث المجموع والجواب ما تحققته من قبل وهو انه لما كان كل واحد ممكنا
موجودا كان الاحاد باسرها ممكنات موجودة فلا بد لها من علة موجدة كافية في ايجادها وهي لا يجوز ان تكون
نفس الاحاد كما عرفت واما قوله فان وجود كل واحد جزء مقوم لوجودات الاجزاء فقد اعترض عليه

الاول الخير النهاية علة اذ هو بحيث لو تحقق المعلول عند تحققه
فلو فرض كونه علة لكان علته اولى بالعلية منه لما ذكرنا قيل الاحاد
لا يخلو اما ان يكون لها وجود واحد زائد على وجودات الاجزاء او لا
فان كان الاول فلا نسلم انه لا يجوز ان يكون الاحاد باسرها علة فلم
يلزم ان يكون الشيء متقدما على نفسه قلنا لا نم وانما يلزم
انه كان الاحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد علة للاحاد
من حيث هي كذلك وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الاحاد من
حيث ان كل واحد من اجزائها موجود بوجود خاص يكون علة
للاحاد من حيث هي موجودة بوجود زائد على وجودات الاخر فيكون
مجموع الاحاد من حيث هي موجودات علة لوجود المجموع من
حيث هو مجموع وان كان الثاني فلا نسلم انه يكون محتاجا الى
وانما يلزم ذلك اذ لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس
كذلك اجيب بان الاحاد من حيث هي احاد غير كل واحد وجودها
غير وجود كل واحد فان وجودها هي وجودات الاجزاء ولا شك ان
وجودات الاجزاء غير وجود كل واحد فان وجود كل واحد جزء مقوم
لوجودات الاجزاء والجزء مغاير للكل وهي في وجودها مفتقرة الى
الواحد من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز
ان يكون علة وجودها نفس الاحاد الموجودة والا لزم تقدم الشيء
على نفسه بالضرورة وهو محال وللتطبيق بين جملة فتفصيل



احاد متناهية والاخرى لم يفصل منها ولان التطبيق باعتبار النسبتين
بحيث يعد كل واحد منها باعتبارها يوجب تناهيهما لوجوب
ازدياد احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق اعلم
ان الوجه الاول خاص ببطلان التسلسل من جانب العلة وهذان
الوجهان شاملان لبطلان التسلسل في الامور الموجودة المترتبة
معا سواء كان من طرف العلة او من طرف المعلول فتقرير الاول لو
تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية فحصلت هناك جملتان
احديهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي
بعده او العلة التي قبله بعدد متناه فنطبق بين الجملة التي فصل
منها احاد متناهية وبين الجملة الاخرى التي لم تنفصل منها هذه الاحاد
اي نطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا
نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان انطبق كل جزء من احديهما
على جميع اجزاء الاخرى يلزم ان يكون الزايد مثل الناقص وان لم
ينطبق بل انقطع اجزاء الجملة التي فصل منها الاحاد المتناهية اولا من
الطرف الاخر فيكون متناهية في الطرف الذي فرضناها غير متناهية
فيه والجملة الاخرى زادت عليها باحاد متناهية والزايد على
المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم تناهي الجملتين على تقدير لا
تناهيهما هف فان قيل لا نم وجوب انقطاع الجملة المفصولة
منها الاحاد المتناهية على تقدير عدم الانطباق لجواز ان يكون عدم

الانطباق

الانطباق لعجز الوهم عن توهم الانطباق فان انطباق غير المتناهي
على غير المتناهي وايضا المحال انما يلزم من المجموع فجاز ان يكون
المجموع محالا ويكون كل واحد من اجزائه بالانفراد غير محال وايضا
هذا منقوض بالحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها
غير متناهية عند القايلين بالتطبيق والحجة جارية فيها
والجواب عن الاول ان عجز الذهن عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع
الانطباق فانه يجوز ان يعجز الوهم عن الانطباق ويمكن الانطباق
بحسب نفس العقل فنعرض ههنا الانطباق ولا يلتفت الى عجز
الوهم عن الانطباق او قدرته عليه فنقول انا نتكلم في الانطباق
المفروض لزم تساوي الزايد والناقص وهو مح وانا اشع كا
على تقدير الانطباق تفاوت الجملتين فقط فانا نمنع امتناع
انطباق جملتين من جنس واحد تحت الكم وهو العدد لا يكون
الا بسبب التفاوت وهذا ضروري وعن الثاني ان المجموع
اذا كان محالا لا بد وان يكون احد اجزائه محالا اما على تقدير
تحقق جزء من اجزائه الباقية او في نفسه وههنا كل جزء
من اجزاء الجملة غير محال على تقدير الاجزاء الباقية فيكون احد
الاجزاء محالا في نفسه وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه الا
كون الجملة غير متناهية فيكون الجملة الغير المتناهية محالا وهو
المطلوب واما النقض بالاشياء المترتبة الغير الموجودة كالحركة

الى لا اول لها فغير واذا دالجملة من حيث هي غير موجودة بل
الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق في اجزائها
اصلا وكذلك النقض بالاشياء الغير المتناهية الموجودة معا التي
لا ترتيب بينها بحسب ارتباط بعضها ببعض في الخارج غير وارد
لان الاشياء المترتبة اذا انطبق على جزء من الجملة الزائدة شيء في
درجة استحال ان ينطبق عليه جزء آخر بل الآخر ينطبق على ما
فلا جرم يحصل في الزائد جزء لا ينطبق عليه شيء وغير المترتبة
لا يتصور فيها هذا فلا يتم البرهان فيه وقد تحقق مما ذكرنا
ان برهان التطبيق يتم في الاشياء التي يكون كلها موجودة في
زمان واحد ولها ترتيب طبيعي كالموصوف والصفات والعلل
والمعلولات ولا يتم فيما فقد فيه احد الشرطين تقرير الوجه الثاني
قوله لان كل سلسلة من علل ومعلولات كل واحد منها علة باعتبار و
معلول باعتبار فكانتهما جملتان متطابقتان في الخارج احديهما
بحسب المعلولية والاخرى بحسب العلية فاذا فرض تساويهما في
جهة معلول واحد فيها فلا بد وان يكون جملة العلل زائدة على
جملة المعلولات بواحد من العلل في الجانب الآخر الذي فرض غير
متناه لان كل علة لا تنطبق في مرتبتها على معلولها بل انما
تنطبق على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة ولولا مرتبة زيادة
العلل بواحدة لارتفع وجوب التقدم والتأخر اللازمين للعلية

والمعلولية ويلزم من ذلك انقطاع المعلولات قبل انقطاع العلل
المفضي لتناهيهما مع فرضهما غير متناهيين وكذلك الحكم في جانب
التنازل اي المعلولية فانها هناك تتزايد على العلل بواحد في
الجانب الاول قوله في المتن ولان التطبيق باعتبار العلية
والمعلولية بحيث يعد كل واحد من احاد الجملة باعتبار العلية
والمعلولية اي كون واحد منها علة باعتبار ومعلولا باعتبار
قوله يوجب تناهيهما اي تناهي العلية والمعلولية وهو ظاهر لان
وانما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى السلسلتين اي
العلية على الاخرى اي المعلولية من حيث السبق فان العلية سابقة
على المعلول فاذا اعتبر انطباق العلة على المعلول تزيد العلة على
المعلول بواحد كما ذكرنا ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض
اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة
تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا تجب به وكيف تجب
الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة لما ذكر
برهان التطبيق اشار الى وجه رابع دال على بطلان التسلسل في
جانب العلة تقريره ان مجموع الممكنات الموجودة المتسلسلة الى
غير النهاية له مؤثر والمؤثر في المجموع لا يجوز ان يكون نفسه وهو
ظاهر ولا بعض اجزائه والا لكان مؤثرا في نفسه وفي علل نفسه
لان المؤثر في الجملة لا بد وان يكون مؤثرا في كل واحد من اجزائه

والا لم يكن مؤثراً في بعضها فلا يكون هو وحده مؤثراً في الجملة بل
مع علة ذلك البعض وقد فرض كونه غير مؤثر فيه هف فتعين ان
يكون المؤثر في جميع الممكنات الموجودة امراً خارجاً والخارج عن
جملة الممكنات الموجودة واجب الوجود فلا بد وان يكون علة
لشيء من اجزائها والا لم يكن علة الجملة ولا يجوز ان يكون علة
للمعلول المعين ولا للعلة المتوسطة والا لزم اجتماع مؤثرين على
امر واحد وهو مح فتعين ان يكون علة الواحد من الجملة وهو
المبدأ فتنقطع به الجملة وبعبارة اخرى الجملة لها علة تامة
ولا يجوز ان يكون نفسها ولا بعض اجزائها اذ كل بعض محتاج الى
ما لا يتناهى فلا يجب الجملة بذلك البعض بل به وبما يحتاج اليه
من الامور الغير المتناهية فتعين ان يكون العلة التامة خارجة
عنها فتنتهي الى واجب الوجود وينقطع به التسلسل كما عرفت بالتأمل
فيما سبق وفيه نظر لان الجملة انما لا تجب بشيء يحتاج الى الامور
الغير المتناهية اذا لم يكن تلك الامور داخلة فيه واما اذا كانت
داخلة فيه فيجوز ان تجب به الجملة فجاز ان يكون ذلك الشيء ما بعد
المعلول الاخير الى غير النهاية وهو بعض من الجملة يحتاج الى امور
غير متناهية داخلة فيه وقد وجب به الجملة برهان اخر على امتناع
التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معاً سواء كان في الموصوف
والصفة او في العلة والمعلول وسواء كان من جانب الموصوف والعلة

او بالعكس

وقيل عليه بان قوله الكل واقع اي بقع ذلك ان حاصل ما ذكره هو انه يجب ان يكون ما بين المعلول الاول
والمعلول الاخير وبين اي واحد من علله المعينة عدد متناه والا لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين وح يجب
ان يكون الكل كذلك لانه لا يزيد على ذلك الا بواحد وملخصه ان ما عدا المعلول الاخير والواحد من تلك العلل من
الاخر يجب ان يكون ما وقعا بينهما فيكون متناهياً وانما الحكم صاحب الاشراق باحتياج هذا البرهان

104

او بالعكس او من كلا الجانبين ولنبين ذلك في التسلسل من جانب
العلة فنقول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم ان يتقدم على
المعلول المعين الاخير متناهية كل علة بعدة منها فانها مع معلولها
المتأخر عنه متأخرة عن واحدة من العلل وكذا كل جملة معينة
منها تكون متأخرة عن واحدة منها فيلزم ان يكون هناك علة
متقدمة على تلك العلل الاخر اذا كان كل علة وكل جملة مسبوقة
بعلة يكون الجميع مسبوقاً بعلة والا لم يكن البعض مسبوقاً
والتقدير بخلافه وتلك العلة لا يسبقها غيرها والا لم يكن متقدمة
على الجميع فينقطع بها التسلسل وانما عرفت فيما ذكرنا ما يمكنك ان
تعرف في الباقي قال صاحب الاشراق لو تسلسل العلل والمعلولات
الى غير النهاية من طرف المبدأ فلا يخ اما ان يكون بين المعلول
الاول ومن كل واحد من العلل الواقعة في السلسلة علل متناهية
او لم يكن والثاني يقتضي ان يكون بينه وبين علة من العلل
غير متناهية فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين والاول
يلزم ان يكون الكل متناهياً لوقوعه بينه وبين واحد من العلل
وقيل عليه بان قوله الكل واقع بين المعلول الاول وبين واحد من
العلل الموجودة كلام غير محصل لان القدر الواقع بين الشيئين انما يقع
بين شيئين معينين وكل ما بعد المعلول الاول لا يجب ان يقع
بينه وبين شيء معين سواء كان ما بعد المعلول الاول متناهياً

قوله لأن معلول الوجودي وجودي لا شبهة في أنه لا يمكن تأثير العدمي في الوجودي لاستحالة أن يكون المعدوم مؤثراً في شيء موجود له
ويلزم من ذلك أنه إذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول أيضاً عدمياً وأنه إذا كان المعلول وجودياً كانت
العلة الفاعلية وجودية وأما أن تأثير الوجودي في العدمي هل يجوز أم لا ففيه نوع خفاء فإن صح عد عدم العدم عين
الوجود وأن عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز أن يكون الوجودي علة فاعلية للعدمي و إلا كا

أو غير متناه إذ لا يكون بعد الكل شيء حتى يمكن أن يتصور أن الكل
يقع بين المعلول الأول وبين شيء غيره ومنها في التنافي
طرفي النقيض أي النسبة التي هي العلية والنسبة التي هي
المعلولية يتكافيان في طرفي النقيض أي الوجود والعدم على أنه إذا
صدق العلية على معروض وجودي صدق المعلولية على معروض
وجودي لأن معلول الوجودي وجودي وإذا صدقت العلة
على معروض عدمي صدقت المعلولية على معروض عدمي فإن
علة عدم الشيء المعلول لعدم علة وجوده فإن عدم المعلول لا
له من علة فلا يخلو من أن يتحقق تلك العلية بدون عدم نحو ما
هو علة وجوده أو لم يتحقق والأول محال لأنه يقتضي اجتماع الوجود
والعدم بالنسبة إلى الشيء الواحد والثاني لا يخلو أن يكون تلك العلة
هي عدم شيء من علة وجوده وحده أو هي مع غيره والثاني ممتنع لأنه لو
كان كذلك لم يترتب عدم المعلول على عدم العلة مع قطع النظر
ذلك الغير والتالي باطل فتعين أن يكون عدم العلة علة لعدم المعلول
والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لا أثر لها
الشيء الواحد الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه من غير
تعدد آلات وشرائط لا يكون قابلاً لشيء وفاعلاً له لأن القبول
والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة أي عند اتحاد نسبة الفعل
ونسبة القبول بأن تكون نسبة الفعل والقبول بين الشيئين الذين لا ترو فان

نوعيته وماهيته الذاتية يقتضي أن يكون معلولاً في
الطبيعة فيكون العلة لها لنوعية المعلول لا محالة إذا كا
معلولاً لها في نوعه وإلا لم يكن ذلك الشيء علة لنفسه وقسم يكون
معلولاً في شخصه لا في نوعه فيجوز أن يكون العلة موافقة
للمعلول في نوعيته مثال الأول كون النفس علة للحركة الاختيارية



وقرينة القبول بينهما اي الذات التي عرضت لها الفاعلية بعينه
هي الذات التي عرضت لها القابلية وكذا الشيء الذي عرض له
المقبولية بعينه الشيء الذي عرض لها المقبولية والذي يدل على
تنافي الفعل والقبول عند اتحاد النسبة التنافي بين لازميهما اعني
الوجوب اللازم للفعل والامكان الخاص اللازم للقبول فان
الفعل يلزمه الوجوب والقبول يلزمه الامكان الخاص والوجوب
والامكان اذا اعتبرا بالنسبة الى شيء واحد تحقق المنافاة بينهما
وتنافي اللازمين يوجب تنافي ملزوميهما واذا كان الفعل والقبول
متنافيين لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا والا يلزم الجمع
المتنافيين وايضا حيثية القبول غير حيثية الفعل فلو كان
الشيء الواحد قابلا وفاعلا يلزم التركيب او التسلسل وكلاهما
محال وبحثنا لها القربين لعلة والمعلول اذا كان المعلول
محتاجا الذاتها الى تلك العلة والا فلا لا يجب صدق قاحل
النسبتين على المصاحب المعلول على قسمين قسم يكون
نوعيته وماهيته الذاتية يقتضي ان يكون معلولا في وجوده
لطبيعة فيكون العلة لها لنوعيتها المعلول لاعيانها اذا كان
معلولا لها في نوعه والا يلزم كون الشيء علة لنفسه وقسم يكون
معلولا في تشخصه لا في نوعه فيجوز ان يكون العلة موافقة
للمعلول في نوعيته مثال الاول كون النفس علة الحركة

تعدد الات وشرائط لا يجوز ان يكون الشيء قابلا وفاعلا لان القبول
والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اي عند اتحاد نسبتهما الفعل الحقيقي
ونسبة القبول ان يكون نسبة الفعل والقبول الى شيء الذي لا اثر وقا

قوله ومثال الثاني كون هذه النار علة لتلك النار فيه قيل عليه ان النار لطيف المحل لطيفا يجب عند التسو
النار جزء من واجب الصور فليست النار الاولى علة فاعلية للنار الثانية وايضا كون احدهما علة للاخرى ينا
ما ستذكره بعد بلا فصل من ان الشخص من العنصريات لا يكون علة لشخص آخر منها والجواب عن الاول
ان التمثيل به انما هو بحسب الظاهر كما يجعل القاسر فاعلا للحركة القسرية بحسبه ايضا وعن الثاني ان الشخص
من العنصريات لا يجوز ان يكون علة لشخص آخر منها من حيث ذاته وما فيه كما ذكره فيما بعد لكنه

ومثال الثاني كون هذه النار علة لتلك النار فان هذه النار ليس ان يكون
علة لتلك النار على انها علة نوعية لتلك النار بل على انها علة نار فاذا حيث
من جهة النوعية كانت هذه العلة النوعية بالعرض ولا يجب صدق خصوص
النسبتين اي العلية والمعلولية على المضاف اي لا يجب صدق العلية
العارضة لشيء ما على ما يضاف اليه وكذا لا يصدق المعلولية العارضة
لشيء ما على ما يصاحب الى الشيء والحاصل ان ما مع العلة لا يجب ان
يكون علة وكذا ما مع المعلول لا يجب ان يكون معلولا وليس
الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص منها والا لم نفناه الاشخاص
ولاستغنائه عنه بغيره ولعدم تقدمه ولتكافؤهما ولبقاء احدهما
مع عدم صاحبه الشخص من العنصريات كشخص من النار لو كان
علة ذاتية لشخص آخر منها بجهة وجوه الاول لو كان الشخص
من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر منها يلزم ان يتسلسل الاشخاص
الى غير النهاية مترتبة موجودة والتالي باطل اما الملازمة فلان
العلة الذاتية تستدعي ترتب معلولها عليها والا لم تكن ذاتية
لها ومعلولها ايضا شخص منها والغرض ان الشخص منها علة ذاتية
لشخص آخر منها فيلزم التسلسل في الاشخاص المترتبة الموجودة
معا الثاني ان الشخص من العناصر يستغني عن شخص آخر بغير ذلك
الشخص فانه ليس شخص من اشخاص العناصر اولى بان يكون علة ذاتية
لشخص آخر من غيره فبغير ذلك الشخص يستغني عن ذلك الشخص الذي

فرضناه

فما فرضناه علة ذاتية

فرضناه علة ذاتية لا يكون علة ذاتية بل يكون علة بالعرض الثالث
الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص آخر منها لان كل
شخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما على شخص آخر او متأخرا
عنه وهو هو والعلة الذاتية لا بد وان يكون متقدمة بالذات
على المعلول الرابع الشخص من العناصر يكافئ شخصا آخر فان احدهما
ليس باولى بان يكون علة للآخر من العكس والمتكافئان لا
يكون احدهما علة للآخر الخامس ان كل شخص من العناصر يجوز ان
يبقى بعد عدم شخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته التامة
والفعل ما يفتقر الى تصور جزئي ليتخصص به الفعل وشوق
ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منها الفعل يريد ان
يشير الى مبادي الافعال الاختيارية فان لها مبادي اربعة الاول التصور
الجزئي للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق وانما
ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى
جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح
احد الامور المتساوية على الباقية او جميع الجزئيات لاستحالة صدور
الامور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث عن ذلك التصور اما
نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينيا او ظنيا ويسمى
شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مكروها او ضارا يقينا
او ظنا ويسمى غضبا الثالث الارادة والكراهة وهي العزم الذي



يحصل بعد التردد في الفعل والترك ويدل على مغايرة الارادة والكراهة للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة والكراهة يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين نسبتهما الى القادر عليهما سواء والرابع هو القوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم

والحركة الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق من هذه علة للسابق من تلك العلة لحصول الاخرى

تتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى آخرها الحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة متعلقة بتلك الحركة في المسافة التي تكون لتلك الحركة يكون لها امتداد يمكن ان يعرض فيه حدود جزئية تجزي المسافة التي يكون لها اجزاء جزئية فالمتحرك يتخيل حد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة المنبعثة عن تخيلها اجماليا وتنبعث منه ارادة جزئية متعلقة بقطع الجزء من المسافة الذي اتصل به المتحرك فيصير تلك الارادة الجزئية بسبب قطع ذلك الجزء ان انقطع التخيل انقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك وان لم ينقطع يتصل التخيلات متجددة على حسب التوالي اتصال المسافة ويكون السابق من الارادة علة معدة للسابق من الحركة المعدة لحصول ارادة اخرى ثم من الارادة معدة لحركة اخرى تتصل الارادة المتجددة في النفس والحركات في المسافة الى ان تنتهي

ويشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع

اي يشترط في صدق التاثير على المقارن للهيولى اعني الصور والاعراض المقارنة للمادة الوضع اي يشترط في كون الصور والاعراض المقارنة للمادة علة لشيء الوضع وذلك لان الصور والاعراض قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عنها عن قوامها بتلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع بالقياس اليها والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها فقد ظهر ان الصور والاعراض انما تفعل بمشاركة الوضع

والتناهي بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص لان القوى مختلفة المؤثر لان القسري يختلف باختلاف القابل مع اتحاد المبدا تفاوت مقابله والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل المتساوي في الصغر والكبر في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدا عرض التناهي اي ويشترط في صدق التاثير على المقارن اي الصور والاعراض التناهي فيكون قوله والتناهي معطوفا على قوله الوضع وانما يشترط في صدق التاثير على المقارن التناهي لانه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على اعمال غير متناهية اشار اولا الى ان صدق التناهي وعدمه



الخلف اعني عدم التناهي عما من شانه التناهي وهو عدم الملكة على
المؤثر بحسب المدة والعدة والشدة ثم اقام الحجة على امتناع كون القوى
الجسمانية على اعمال غير متناهية بيانا ان صدق التناهي وعدمه
الخاص على المؤثر بحسب المدة والعدة والشدة موقوف على مقدمة
نذكرها اولا فنقول التناهي واللاتناهي الخاص يلحقان الكم لذاته
ويلحقان كل ما له كمية والشيء تتعلق به كمية بسبب تلك الكمية
فمن التناهي واللاتناهي ما يلحق الكم المتصل وهو تناهي المقدار
ولا تناهيه ومنها ما يلحق الكم المنفصل اعني العدد وهو تناهي العدد
ولا تناهيه والمقدار كما يمكن فرض لا نهاية في الازدياد لا نهاية
مقدار كالجسم ذي المقدار والشيء الذي له عدد كالعلل والمعلولات
والشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او ذو عدد كالقوى التي
عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد وفرض النهاية
واللانهاية يكون فيه بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي
بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض
الاتصال في العمل نفسه لا من حيث تغير وحدته او كثرته فالقوى
بهذه الاعتبارات ثلاثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد
منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة
في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي
زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي في الشدة لا في

زمان

زمان والامكان الواقع في نصف ازمنة لا متناهي في الشدة
الثاني قوى يعرض صدور عمل منها على الاتصال في ازمنة
مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة
يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك
ان يقع عمل غير المتناهي في زمان غير متناه الثالث قوى يعرض لها
صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم
ولا محالة يكون التي يصدر عنها عددا اكثر اقوى من التي يصدر
عنها عددا اقل ويجب من ذلك ان يعمل غير المتناهية عددا غير متناه
فاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا
تقرر ذلك فنقول التناهي وعدمه الخاص انما يصدق على المؤثر
باحد الاعتبارات الثلاثة اما الحجة على امتناع صدور الاعمال
الغير المتناهية عن القوى الجسمانية فتقريرها ان نقول القوى
الجسمانية اذا حركت جسما فلا يخ اما ان يكون تحريكها للجسم
بالقسر او بالطبع وذلك لانه اما ان يكون ذلك الجسم المتحرك محلا
لتلك القوة او يكون والقسمان باطلان اما الاول والية اشار بقوله
لان القوى مختلفة باختلاف القابل فلان الجسم لا يكون الا
متناهيا في المقدار لما سنبين من ان الابعاد متناهية فاذا
حرك جسم بقوة جسما اخر مثله مفروض حركات غير متناهية
بحسب الزمان او العدد وفرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك بتلك



القوى جسماً آخر شبيهاً بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه في المقدار من ذلك المبدأ المفروض في جانب تحرك الثاني أكثر من الاول لان القوى القسرية يختلف آثارها باختلاف القابل وذلك لان طبيعة الجسم المقسور يعاوق القاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاكبر يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه فيكون معاوقة الاكبر اكثر من معاوقة الاصغر فيكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاكبر ولما كان مبدأ التحريكين واحداً بالفرض وجب ان يقع الزيادة في تحريكها اي في الجانب الاخر الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاول فيكون تحريك الاخر الذي فرضناه غير متناهي متناهياً هف واورد على هذا بانه يجوز ان يقع التفاوت بحسب الشدة ولا يجب انقطاع احدهما واجيب بان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي لا نهاية لها باعتبار المدة والعدة دون الشدة لان اللاتناهي بحسب الشدة لا يتصور والا لوقع حركة في لا زمان وهو محال وفيه نظر لان احد الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث فالجواب الصحيح ان يقال التفاوت بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة فيلزم انقطاع احدهما وقد اورد على البرهان المذكور اما ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد عليهم بان الحوادث لا يمكن لها مجموع موجود

اذا انطبقت ادوار ...
من الجانب الخالي ظهر التفاوت في الجانب الاخر ...



في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا
عن ان يكون مقتضيا لتناهيها فللقائل ان يردهما بما يرد به عليهم
بعينه وهو ان يقول الحركات التي يقوى هذه القوة عليها مجموع
موجود في وقت ما فاذا لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان
اجيب بان المحكوم عليه هيهنا كون القوة قوية على تلك الانفعال
وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان القوة قوية على تحريك الكل
اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها
بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت استحال
الحكم عليها بالزيادة والنقصان قيل وللقائل ان يقول انتم انما
تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع
التفاوت في تلك الاعمال وح يعود الاشكال وقيل لما كانت لانها
الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي
الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مر
واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لابتدائها
مبدأ واحد بالفرض وكانت مستلزمة للزيادة ونقصان بحسب
المقدورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى
واوجب التفاوت تناهيهما في تلك الجهة ايضا وبذلك افترق
الصورتان وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون الحركات الصادرة عن
القوة القسرية لانهاية لها في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في



فى الجهة الاخرى وح لا يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهى

صحيحًا واما الثانى وهو كون انفوة الجسمانية محركة للجسم بالطبع الى غير

النهاية واليه اشار بقوله والطبيعى يختلف باختلاف الفاعل فباطل

ايضا وذلك لان قوة الجسم الكل مثل بعضه لو انفرد وليس لزيادة جسمه

فى العدد اثر فى شىء اصلاً حتى يلزم ان يكون نسبة المتحركين والمحركين

واحد بل المتحركان لا يختلفان فى قبول الحركة والمحركان يختلفان

بحسب الازدياد والنقصان فان حركة الكبير والصغير الذى هو نصفه

مثلا يجبهما من مبدا واحد مفروض حركات بغير نهاية بعرض

التفاوت فى مقابل المبدا اى من الجانب الذى فرض غير متناه ويلزم

منه تناهى الاقل وكانت زيادة حركات الاكبر على حركات الاصغر

على نسبة هيئة متناهية وكان الجميع متناهيا والمحل المتقوم بالحال

قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتى وقد يحصل القرب والبعد

باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب

وهو واحد وجزء فاعل الحالة لما فرغ من العلة الفاعلية اراد ان يبين

العلة المادية والصورية فقال والمحل المتقوم بالحال القابل له اى

المحل الذى يحتاج فى وجوده الى الحال يسمى قابلا بالنسبة الى الحال

المقوم له ومادة بالنسبة الى المركب وقبول المادة للصورة ذاتى لكون

المادة والابد لها الانقلاب بقوله وقد يحصل القرب والبعد اشارة

الجواب دخل مقدر توجيه الدخل لو كان القبول ذاتيا للمادة

والغاية علة لماهيتها لعلية العلة الفاعلية معلولة فى وجو

المعلول وهى ثابتة لكل فاعل لما ذكر المادة والصورة

الان يشير الى الغاية والغاية ما لاجله الايجاد وهى علة

بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ويكون بحسب الاعتبار



المحل الذي يحتاج في وجوده الى الحال يسمى قابلا بالنسبة الى الحال

المقوم له ومادة بالنسبة الى المركب وقبول المادة للصور

للمادة والابلزم الانقلاب قوله وقد يحصل القرب والبعد اشارة

الجواب دخل مقدر توجيه الدخل لو كان القبول ذاتيا للمادة

لما زال عنها والثاني ايضا باطل لان ما كان ذاتيا للشيء امتنع زواله

عنه والا لما كان ذاتيا واما بيان بطلان الثاني فلان المادة قد

تقبل شيئا ولا تقبل غيره ثم تصير قابلة لذلك الغير توجيه الجواب

ان نقول القبول المطلق لم يختلف بل ثابت في جميع الاحوال لكن

القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة

الانسانية ابعد من قبول العلقة لها وكذلك العلقة بالنسبة الى

المضغة فالزائد هو القرب والبعد لا القابلية المطلقة وسبب القرب

والبعد استعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه فان الحرارة اذا

حدثت في الماء استعد لصورة الهواء ومادة الماء زال الصورة ووجد

فيها صورة الهواء صارت اقرب لقبول صورة النار والحال في

المادة التي تتقوم المادة بها صورة بالنسبة الى المركب وتباينه

الفاعل علة والصورة المقومة للمادة واحدة لان الواحدة ان

استقلت بتقويم المادة استغنت المادة عن غيرها فلا يكون غيرها

صورة للمادة وان لم يستقل كان المجموع هو الصورة لان التقويم

حصل به والمجموع صورة واحدة وكل منهما جزء صورة لا صورة

والغاية علة لماهيتها العلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها

للمعلول وهي ثابتة لكل فاعل لما ذكر المادة والصورة

اراد ان يشير الى الغاية والغاية ما لاجله الايجاد وهي علة

بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ويكون نهينا الاثر



علة المعلول وعلولة في وجودها المعلول فان وجود الغاية يترتب
على وجود المعلول فالعلة بحسب الوجود العقلي والتاخر بحسب
الوجود الخارجي فلا دور والغاية ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل
فعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض
اما القوى الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى
وهو قد يكون غاية الشوقية وقد لا يكون فان لم يحصل فالحركة باطلة
والا فهو جزاف او عادة او قصد ضروري او عبث او جزاف
الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد اربعة مترتبة
كما ذكرنا والمبدا القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو و
المبدا الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه
هو الشوق الملائم او المنافي فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في
النفس فحركت القوة الشوقية الى الاجماع فحدث منها القوة المحركة
في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى غاية
القوى الحيوانية المحركة وليست لها غاية غير ذلك وقد يكون ذلك
الامر غاية للقوة الشوقية وقد لا يكون لها غاية اخرى غير ذلك لا
يتوصل اليها الا بالحركة مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام
في موضع ما وتخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام
فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما
انتهى اليه غاية القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل

١١١

في نفسه صورة لقاء صديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي
يصادفه فيه فتنتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت
اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى آخر لكن يحتاج في ان
يحصل بعد وهو لقاء الصديق فاذا كان شيئا متحققا لم يكن
الحركة باطلة واما ان يكن غاية الشوقية بحسب التخيل دون التفكر
سواء كان الفعل عبثا والامر خيرا وان كانت مختلفة فلا يخلو اما ان
يحصل غاية القوة الشوقية عند الوصول الى المنتهى او لا يحصل فان لم
يحصل فالحركة باطلة بالنسبة الى الشوقية وان حصلت فلا يخلو اما
ان يكون المبدا هو التفكر او التخيل فان كان الاول فهو الخير المعلوم
او المظنون وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده
المبدا ويسمى ذلك الفعل جزافا او التخيل مع طبيعة او مزاج ويسمى
ذلك الفعل قصدا ضروريا طبيعيا او مع خلق وملكة نفسانية
ويسمى ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر بتكرر الافعال فلا
يكون بعد يكون عادة وبعض ما ذكرنا يخالف ما في المتن لكن الحق
هنا واثبتوا للطبيعيات غايات وكذا الاتفاقيات
لكنها قد اثبتوا الحركات الاسطقسية الطبيعية غايات والدليل
عليه ان حبة من البر وحبة من الشعير ابدا وتعاقبا في ارض
ويصادفهما الشمس والسقي وسائر الشرائط التي لا بد للنبات منها
نبتت الاولى سنبلة بر والاخرى سنبلة شعير فلا يذهب توهم الى ان



والماء في الحبة ليصير غذاء لها ويكون منها السنبلة وذلك النفوذ انما
يكون بحركة الارض والماء عن مواضعها الطبيعية وانحاء الذي يكون تلك
الحركات بينها لامتناع ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع فيكون
تلك الحركات من قوة في الحبة ثم لا يخ اما ان يكون في تلك الارض
اجزاء مختلفة القبول في ان يكون سنبلة برا ويكون سنبلة شعيرا او
لم يكن بل كلها يصلح لكل منهما فان كان الاول فذلك الاختلاف
فذلك الاختلاف ليس بماهية الاجزاء الارضية بل لان القوة الموجودة
في الحبة افادت ذلك الجزء من الارض تلك الخاصية فان كانت افادت
تلك الخاصية بخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان كانت
لا لخاصية اخرى كانت القوة الموجودة في الحبة لذاتها مقتضية
لذلك الفعل وان كان الثاني لم يكن صيرورة ذلك الجزء برا والا
شعيرا لضرورة بل لاجل ان القوة الفاعلة تحركها الى تلك الصورة
فيكون صدور ذلك الفعل عنها دائما او اكثريا وهو المراد بالغاية
للحركة الطبيعية قيل لو كان للطبيعة غاية لكان لها روية والتالي
باطل بيان الملازمة ان ما لا روية له لا غاية له وايضا لو كان تادى الا
اسباب الى مسبباتها دائما او اكثريا يقتضي ان يكون المتادى اليه غاية لتلك
الاسباب لكان كل ما تادى اليه الطبيعة على الدوام او الاكثر غاية والتالي
باطل لان الموت والهرم والشيخوخة تادي اليها الطبيعة دائما او اكثريا
ولا يمتنع ان يكون غاية للطبيعة لاستحالة ان يكون الموت والحيوة

الشيب

والشباب والانبات والاصلاح غاية للطبيعة لكونها امورا متضادة
اجيب عن الاول بان الروية ليست شرطا للغاية فان الروية
لا يجعل الفعل ذا غاية الا لو فرضنا انتفا الفعل الذي يختار من بين افعال

تادى السبب الى المسبب دائما او اكثريا والا هذا وكذلك



والشباب والافساد والاصلاح غاية للطبيعة لكونها امورا [illegible]
أجيب عن الاول بان الروية ليست شرطا للغاية فان الروية
لا تجعل الفعل ذا غاية بل الروية تعين الفعل المختار من بين افعال
جائزة اختيارها لكل واحد منها غاية مختصة فان الغاية لازمة
للفعل بالضرورة لا بفعل الفاعل وتعين الفاعل وعن الثاني انا لا نسلم
ان كل ما يتأدى اليه الطبيعة دائما او اكثريا [illegible] وهو غاية ذاتية
فان لوازم الغايات الذاتية يتأدى اليها السبب دائما او اكثريا مع انها ليست
بغايات ذاتية بل لا بد وان يوجد في الامور التي يتأدى اليها
السبب دائما او اكثريا غاية ذاتية ثم ان الطبيعة لما تأدت لا الى
المذكور ويمتنع ان يكون الموت والهرم والفساد غاية لها جعلنا
امتدادها في الحيوة والشباب في التركيب غاية ذاتية ولئن سلم ان كل
ما يتأدى اليه السبب دائما او اكثريا فهو غاية لكن لا نسلم ان
الموت وغيره لا يكون غاية فان الموت وان لم يكن غاية بالنسبة
الى بدن من مات وغيره لا يكون غاية فان الموت وان امكن ان
يكون غاية ذاتية من وجه آخر وهو ان المادة لو بقيت مشغولة
بصورة معينة دائما لتعطل سائر الجزئيات وذلك يخل بنظام
العالم ولان الموت هو خلاص النفس السعيدة عن العلائق البدنية
وذلك نعم الغاية وكما اثبتوا للاتفاقيات غايات واعلم ان
تأدي السبب الى المسبب اما دائما او اكثري او لا هذا ولا ذاك



فان كانت دائما او اكثريا كان السبب ذاتيا والا فاتفاقيات و[المسبب]
الذي يتادى اليه السبب دائما [او اكثريا] هو الغاية الذاتية والا فهو الغاية
الاتفاقية وقيل ان السبب لا يخ اما ان يجمع للامور المعتبرة في التأثير
اولا فان كان الاول لزم حصول مسببه بالضرورة والا يمتنع ان يتادى
الى مسببه فلا يكون نحو سببا لا ذاتيا ولا اتفاقيا اجيب بان السبب
قد يتوقف تاثيره على امور خارجة عن ذاته غير دائمة الحصول
معه ولا اكثرية فيقال لمثل ذلك السبب من دون الشرايط انه
اتفاقي اذا كان اقتران تلك الامور به اقليا او مساويا ولا شك
في وجود السبب الاتفاقي بهذا المعنى فاذا اتفق ان يحصل معه تلك
الامور ترتب عليه مسببه فذلك المسبب غاية اتفاقية له اذا
اعتبر بالنسبة الى السبب وحده وان اعتبر بالنسبة اليه مع اجتماع تلك
الامور تكون غاية ذاتية له كما انه بذلك الاعتبار ذاتي
والعلة قد تكون مطلقا بسيطة وقد تكون مركبة وايضا
بالقوة او بالفعل وكلية او جزئية وذاتية او عرضية وعامة
او خاصة وقريبة او بعيدة ومشتركة او خاصة لما فرغ من مباحث
العلل الاربع اراد ان يشير الى اقسام كل منها فقال العلة مطلقا يعني
العلة سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية تنقسم الى
الاقسام المذكورة والتقسيم من وجوه منها ان تكون بسيطة او مركبة
فالعلة الفاعلية البسيطة كطباع البسائط العنصرية الفاعلة

١١٢

لحركاتها والمادة البسيطة كهيولى الاجسام العنصرية بالنسبة اليها
والصورة البسيطة كصورة كل منها الى كائنها الطبيعي والفاعلية
المركبة كالعقل والصورة بالنسبة الى الهيولى والمادية المركبة كالعناصر
الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية المركبة كصورة



فان كانت دائماً او اكثرياً كان السبب ذاتياً والا فاتفاقيات و السبب
الذي يتأدى اليه السبب دائماً فهو الغاية الذاتية والا فهو الغاية
الاتفاقية وقيل ان السبب لا يخلو اما ان يجتمع بالامور المعتبرة في التأدي
اولا فان كان الاول لزم حصول مسببه بالضرورة والا امتنع ان يتأدى

لحركتها والمادة البسيطة كهيولى الاجسام العنصرية بالنسبة الى
والصورية البسيطة كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي والفاعلية
المركبة كالعقل والصورة بالنسبة الى الهيولى والمادية المركبة كالعناصر
الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية المركبة كالصورة
الانسانية والغائية المركبة كشرى المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى
القوة الشوقية ومنها ان يكون بالقوة وبالفعل فالفاعلية بالفعل
كالطبيعة التي تصدر عنها الحركة حال عود الجسم الى مكانه الطبيعي و
والمادية بالفعل بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي
والمادية بالفعل كالجنين بالنسبة الى الانسانية وبالقوة كالنطفة
بالنسبة اليها والصورية بالفعل كصورة الماء حين كونه ماء بالفعل
وبالقوة كصورة الماء حين كون المادة ملابسة لصورة الهواء
والغائية بالفعل كحصول الجسم في مكانه الطبيعي وبالقوة كما
اذا وصل الجسم الى مكانه الطبيعي ومنها ان يكون كلية وجزئية فالفاعلية
الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء والمادية الكلية كالنطفة
والجزئية كهذه النطفة وكذا في سائرها ومنها ان يكون ذاتية
او عرضية في الاحراق والعرضية هي التي تقتضي شيئاً وذلك الشيء
تقتضي بالنسبة الى ذلك الشيء الاخر علة بالعرض كالسقمونيا
بالنسبة الى البرودة فانه يقتضي بالذات ازالة الصفراوية ويتبعه
حصول البرودة والمادية الذاتية هي التي محلاً للصورة بالذات و

العرضية هي التي تكون مأخوذة مع عوارض خارجية والصورة
الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعرضية ما يتبعها من الاعراض و
الغاية الذاتية هي المتوجه اليها بالذات والعرضية ما يتبعها
ومنها ان تكون خاصة او عامة والعلة العامة هي التي تكون
جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة
هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك في سائر العلل ومنها ان تكون
قريبة او بعيدة والقريبة هي التي لا واسطة بينها وبين المعلول
والبعيدة بخلافها فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى
الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وكذا في سائر
العلل ومنها ان يكون مشتركة او خاصة فالمشتركة ما يكون لمعلولات
متعددة والخاصة بخلافها فالعلة الفاعلية المشتركة كالبناء
للبيوت والخاصة كالبناء لهذا البيت وكذا في سائرها والعدم
للحادث من المبادي العرضية والفاعل في الطرفين والعدد
الموضوع كالمادة وافتقار الاثر انما هو في احد طرفيه واسباب
الماهية غير اسباب الوجود ولا بد للمعدوم من سبب وكذا في الحركة
ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل او خلاف او ضد والاعداد
قريب او بعيد ومن العلة العرضية ما هو معد لما فرغ من
اقسام العلل اراد ان يشير الى مباحث متعلقة ببعض العلل وفي
بعضها اشتباه منها ان عدم الحادث من المبادي العرضية بالنسبة الى



الحادث بان ذلك ان الحادث هو الموجود بعد ما لم يكن يكون
عدمه سابقا على وجوده فيكون عدمه مبدا له بهذا الاعتبار
لكن لا يكون مبدا له بالذات بل بالعرض ومبدأه بالذات هو الفاعل
ومنها ان الفاعل في الطرفين اعني الوجود والعدم واحد بيانه
ذلك ان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا
فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة
الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن
وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه ومنها
ان الموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم
بالحال في ان كل واحد علة قابلة لتشخص الحال وان الموضوع علة
قابلة لتشخص الاعراض الحالة فيه كما ان المادة علة قابلة لتشخص
الصورة الحالة فيها لكن يتقوم الموضوع بدون ما يحل فيه من
الاعراض بخلاف المادة فانها لا تتقوم بدون الصورة والحاصل
ان الموضوع ايضا من جملة العلل ومنها ان افتقار الاثر انما هو
في احد طرفيه اي في وجوده او عدمه ولا يفتقر الاثر في ماهيته
من حيث انه ماهية اي افتقاره الى المؤثر في ان يجعله موجودا
او معدوما الا ان يجعل ماهيته فان السواد لا يكون موجودا
او معدوما بالفاعل ولا يكون سوادا بالفاعل ومنها ان
اسباب الماهية باعتبار العقل الجنس والفصل وباعتبار الخارج المادة



والصورة واسباب الوجود هي الغاية والفاعل ومنها ان العدم في الممكن لا بد له من سبب لما عرفت ان الممكن نسبة الطرفين الوجود والعدم على السواء فاتصافه بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجيح من غير مرجح والحركة ايضا كذلك اي لا بد ان يكون لعدمها سبب اذ لو لم يكن لعدمها سبب لكانت ممتنعة بالذات وكونها ممتنعة بالذات لا ينافي احتياج عدمها الى السبب بتمامه او بشيء من اجزائه وان عدم الحركة بعد الحركة مستند عن عدم السبب على الوجه الذي هو سبب الوجود على ذلك الوجه ومنها ان العلل منها ما هو معد وهو الذي يقرب العلة الى علته تقربا بعد تقرب ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها فان الحركة الى المنتصف معدة للحركة الى المنتهى وليست فاعلة لها بل الفاعل هي الطبيعة او النفس او القاسر والحركة الى المنتهى عن الفاعل والحركة الى المنتصف قربتها اليها ومن العلل المعدة ما يؤدي الى خلافه كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة المعدة ومنها ما يؤدي الى الضد كالحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى اسفل ومنها ان الاعداد قريب او بعيد فالاعداد القريب هو الذي يحصل المعلول عقيبه كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية والاعداد البعيد بخلافه كاعداد النطفة بالنسبة اليها فالاعداد البعيد قابل للشدة والضعف ومنها ان من العلل العرضية ما هو معد فان العلل العرضية

بحال باعتبارين احدهما ان يوجد العلة شيئا ويتبع ذلك الشيء اخر كشرب السقمونيا بالنسبة الى التبريد الثاني ان يكون للعلة وصف لازم فيقال لذلك الوصف اللازم للعلة انه علة بالعرض والاول منهما معد

قال المقصد الثاني

في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجوهر الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو العرض او لا وهو الجوهر وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل او في ذاته وهو النفس او مقارن فاما ان يكون محلا وهو المادة او حالا وهو الصورة او ما يتركب منهما وهو الجسم والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض وبين الموضوع والعرض مباينة وصدق العرض على المحل والحال اخرينا لما فرغ من المقصد الاول شرع في المقصد الثاني وذكر فيه خمسة فصول الاول في الجواهر الثاني في الاجسام الثالث في بقية احكام الاجسام الرابع في الجوهر المجرد الخامس في الاعراض الممكن اما ان يكون وجوده في موضوع وهو العرض او لا في موضوع وهو الجوهر واعلم ان الحلول عبارة عن اختصاص شيء بآخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر كاختصاص الحال بالمحل وكل ماهيتين حلت احدهما في الاخرى فلا يخلو اما ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخرى او لا فان حلت احدهما في الاخرى فلا يخلو اما ان يكون المحل مستغنيا عن الحال متقوما لا به فيقيد



ان لا يكون مستغنيا عنه فان كان الاول فالمحل هو الموضوع والحال هو
العرض وان كان الثاني فالمحل هو المادة والحال هو الصورة فالعرض و
الصورة يندرجان تحت الحال والموضوع والمادة يندرجان تحت
المحل اذا عرفت ذلك فالجوهر هو الماهية التي اذا وجدت كان لها
وجود لا في موضوع والعرض هو الماهية التي اذا وجدت كان وجودها
في موضوع والمراد بالكون في الموضوع هو الكون في شيء كالجزء منه
شائعا بالكلية ولا يصح مفارقته عنه فان لفظة كنا في كذا يطلق
بالاشتراك على معان مختلفة ككون الشيء في الزمان وفي المكان وفي
الراحة وفي الحركة وكون الكل في الجزء وبالعكس والخاص في العام فان
لفظة في في جميعها ليست بمعنى واحد فان بعض هذه الامور بالا
وبعضها بالاشتمال وبعضها بالظرفية والشيوع والجامعة بالكلية
جواز الانتقال في تعريف الكون في الموضوع هو قرينة يفهم منها
المقصود بلفظة في المستعملة فيه واحترز به عن مثل كون
التوتر في السواد والحيوانية في الانسان وقد بينا ان امثال هذه
ليست باجزاء على الحقيقة بل هي كالاجزاء ويدخل في حد الجوهر كليات
الجواهر المرتسمة في الذهن فانها وان كانت حال كونها في الذهن في
موضوع لكن يصدق عليها انها اجزاء وجدت خارج الذهن لم يكن
وجودها في موضوع هذا اذا اعتبر الحقيقة الكلية بدون اعتبار الوجود
الذهني واما اذا اعتبرت من حيث انها موجودة في الذهن فيمتنع ان

توجد في الاعيان من حيث هو كذلك فح لا يكون جوهرا بل نقول
الوجود لا يكون جوهرا ولا عرضا اذ لا يصدق عليه انه ذو ماهية
هذا المعنى لوجوده عينه وليس له ماهية وراء الوجود كما عرفت
والجوهر اما مفارق في ذاته دون فعله وهو النفس او غير مفارق وهو
اما جوهر اخر او حال في جوهر اخر او مركب منهما والاول هو المادة
والثاني هو الصورة والثالث هو الجسم والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا
وعدما في العموم اي يكون المحل في جانب الوجود اعم من الموضوع مطلقا
وفي جانب العدم بالعكس اي يكون عدم الموضوع اعم مطلقا من عدم المحل
وكذا الحال والعرض اي يكون الحال في جانب الوجود اعم مطلقا من العرض وفي
جانب العدم بالعكس وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو
المحل المقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه فالمحل قد يكون جوهرا
كالجسم بالنسبة الى الاعراض وقد يكون عرضا كالحركة بالنسبة الى البطوء
والسرعة والحال ايضا قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا فيصدق العرض
على المحل والحال جزئيا اي بعض المحل عرض وبعض الحال عرض وكذا يصدق
الجوهر على المحل والحال جزئيا فان بعض المحل جوهر وبعض الحال جوهر
والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبتهما على
وسط واختلاف الانواع بالاولوية في المعقول الاخر اكثر عرضي
الاتفاق اختلفوا في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته او لا واختار المصنف
انه ليس بجنس لما تحته كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض



بوجهين الاول ان الجوهر والعرض نسبتهما الى ما تحتهما يتوقف على وسط
اى لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بتوسط ولهذا احتجنا فى اثبات
جوهرية النفوس والصور وغير ذلك وفى اثبات عرضية الكميات و
الكيفيات الى وسط ولا شئ مما هو جنس لما تحته كذلك فلا شئ من
الجوهر والعرض بجنس لما تحته وفيه نظر اذ لا نسلم انا اذا تصورنا ما
تحت الجوهر بحقيقته احتجنا فى اثبات الجوهرية الى الوسط واحتياجنا
فى اثبات جوهرية النفوس والصور وغيرها الى الوسط انما هو بسبب عدم
تعقلنا هذه الامور بحقائقها والثانى ان ما تحت الجوهر مختلف بالاولوية
وعدمها والاقدمية وعدمها فان الجواهر الشخصية اقدم فى الجوهرية و
اولى بها من غيرها وكذا العرض مختلف بالاولوية وعدمها فان العرض
الغير القار اولى بالعرضية من غيره وكذا كل ما هذا شانه فهو خارج عن
حقيقة ما تحته فلا يكون جنسا لما تحته وفيه نظر فان الاقدمية والاولوية
انما يقتضيان الخروج اذا كانتا فى المحمول نفسه اما اذا كانتا باعتبار
المحمول باعتبار الحوالة فلا الجواهر الشخصية لا تكون اولى واقدم من
غيرها فى نفس الجوهرية فان الجواهر الشخصية وغيرها لا يختلفان فى حقيقة
الجوهرية بالاقدمية والاولى من غيرها فى الوجود فان الوجود للجواهر الشخصية
اقدم واولى فان الجواهر الشخصية من حيث هى اشخاص اى غير معقول معناه
قولا وجوديا او وهميا على كثيرين لا يتوقف على شئ اخر معقول حمله على
غيره والا لكان من شرط وجود كل شخص ان يكون معه غيره مثل الجواهر

الكلية فانها من حيث هى جواهر كلية معقولة بالقياس الى الجزئيات
فان وجودها من حيث هى كلية معقولة بوجه من الوجوه على ...

نفسا لان المختلفات بالماهية جاز اشتراكها فى لازم واحد واما
اذا كان الجوهر والجمع فلان الجمع لا شتماله على امر عدمى
فلا يكون جنسا للفصل وفيه نظر اذ كما جاز ان تشترك المختلفة



بوجهين الاول ان الجوهر والعرض نسبتهما الى ما تحتهما يتوقف على وسط

[illegible] سط وهنا احتجنا في اثبات

الجوهر بالاقدم واولى من غيرها في الوجود فان الوجود للجواهر الشخصية
اقدم واولى فان الجواهر الشخصية من حيث هي اشخاص اي غير مقول عليه
قولا وجوديا او وهميا على كثير لا يتوقف على شيء اخر مقول عليه تعلق
غيره والا لكان يشترط وجود كل شخص ان يكون معه غيره من الجواهر

الكلية فانها من حيث هي جواهر كلية مقولة بالقياس الى الجزئيات
فان وجودها من حيث هي كلية مقولة يوجد بوجه من الوجوه على موضوع
واستدل ايضا على ان الجوهر ليس بجنس لما تحته بانا اذا قلنا الشيء
الجوهر كان هناك ثلاثة امور الاستغناء عن الموضوع وكون
الماهية علة لذلك الاستغناء والماهية التي عرضت لها هذه العلية
فالجوهر اما ان يكون بعض هذه الامور او جميعها وايا ما كان فلا
يكون جنسا اما اذا كان الجوهر هو الامر الاول فلان الاستغناء
سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والسلبي لا يكون
جنسا للانواع المحصلة واما اذا كان هو الثاني فلان العلية
من المعقولات الثانية فلا يكون جنسا للماهية المحصلة فلذا
واما اذا كان الثالث فلان الماهية التي عرضت لها العلية اي
عرضت لها الفاعلية لاستغنائها عن الموضوع مشتركة بين الامور
تحتها فاذا كان مفهومها جنسا لما تحتها اشعر ان يكون مختلفة بتمام
الماهية ضرورة اشتراك جميعها في هذا الجنس لكن جاز ان يكون
مختلفة بتمام الماهية بان يكون معروض هذه العلية في الجسم
كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا وفي النفس خصوص كونه
نفسا لان المختلفات بالماهية جاز اشتراكها في لازم واحد واما
اذا كان الجوهر هو المجموع فلان المجموع لاشتماله على العدمي
لا يكون جنسا للمحصل وفيه نظر اذ كما جاز ان تشترك المختلفة

بتمام الماهية فيلزم ما ذكرنا من جواز اشتراك الامور المتشاركة في الذاتي فيه
نعم يلزم ان لا يكون مقتضيا بل غايته ان يبقى على الاحتمال واستدل
بان الجوهر لو كان جنسا لكانت الانواع الداخلة تحته بفصول فتلك
الفصول امتنع ان يكون اعراضا لان العرض لا يكون مقوما
للجوهر فيكون جواهر فيحمل الجوهر على تلك الفصول ان كان قول
الجنس على النوع فيلزم ان يكون للفصل فصل آخر ويتسلسل وان كان
قول اللازم الخارجي لا يكون الجوهر جنسا لما تحته وفيه نظر اذ المعقول
الجوهر جنس للانواع لا للفصول فيكون جنسا للانواع
عرضا لازما للفصول ولا يلزم خلاف الحق ان العرض ليس بجنس للاعراض
فان العرض لا يدل على طبيعة السواد والبياض وعلى سائر الطبائع
بل يدل على ان له نسبة الى ما هو فيه وعلى انه آت يقتضي هذه النسبة و
معنى عرضي لان نسبة هذا المعنى الى اكثر الاعراض مثل الكيفية والكمية
والوضع نسبة امر غير مقوم لماهياتها لان ماهياتها تتعقل بدون
ان يكون مشتملة على هذا المعنى والجنس يدل على طبيعة الاشياء
وحقيقتها لا على ما يلحق ماهيتها من النسبة واما ان الجوهر ليس
جنسا فلا نار يحقق عندي ولما كان الجوهر والعرض من المحمولات
بالمواطاة كانا امرين عقليين فلو ثبت كونهما زائدين على ما
تحتهما يلزم ان يكونا من المعقولات الثانية ولما كان الاول غير
[illegible] ولا تردد فيه جعله المصنف المفروغ عنه وحكم كونهما من المعقولات

الثانية عند اثبات انهما زائدان ثم قال المصنف والمعقول اشتراكه عرضي
اي المعقول من لفظ الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا
المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه ماهية اذا وجدت
تكون لا في موضوع ونعقل من العرض انه ماهية اذا وجدت تكون
في موضوع والامر الاول مشترك بين جميع الجواهر والامر الثاني بين
جميع الاعراض اشتراك العرض بين معروضاته قال ولا تضاد
بين الجواهر لا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد
يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر اقول لما بين ان الجوهر من
المعقولات الثانية اراد ان يشير الى احكامه فقال لا تضاد
بين الجواهر وبين غيرها اي لا يكون الجوهر ضد الجوهر ولا لغيره
لان الضد سواء كان حقيقيا او مشهوريا يعتبر فيه توارد على
الموضوع لما عرفت في التقابل والجوهر لا يرد على الموضوع لما
عرفت في تعريفه فلا يكون عروض الضد له لا بالنسبة الى جوهر
آخر ولا بالنسبة الى غيره ويقال من ان الفناء ضد الجوهر فباطل
لان المعقول من الفناء العدم والعدم لا يكون ضد الشيء لان الضد
لا بد ان يكون وجوديا وقد يعتبر في الضد وروده على المحل اعم
من ان يكون موضوعا او لا فحينئذ يكون بهذا الاعتبار بعض الجواهر
ضد البعض وهو الجوهر الذي يكون في محل كالصورة والحاصل
انه اذا اعتبر الموضوع في التضاد لم يكن شيء من الجواهر ضد الشيء

قوله فيمتنع ان يحل فلان فيه اي يمتنع ان يجتمعا في محل واحد لا يقال ما ذكر من استلزام حلولهما في محل واحد رفع الاثنينية عنهما الوهم لا يقتضي امتناع حلولهما فيه سواء اجتمعا ام تعاقبا لانا نقول اذا لم يجتمعا جاز ان يكون المحل في احد الزمانين عوارض مخصوصة وفي الزمان الاخر عوارض اخرى فلا يكون نسبة الحالين الى جميع العوارض نسبة واحدة فجاز امتياز هما بحسب العوارض بخلاف ما اذا اجتمعا اذ لا يرد على اتحاد نسبتهما اليها هذا وقد منع هذه الدعوى بان الحركة والسواد حالان في الجسم مع ان الحركة حالة في الحركة دون السواد فليس نسبة العوارض الى الحالين

فيه بل المحل يكون الصورة ضد الصورة الاخرى قال ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال الا مع التماثل بخلاف العكس وانما الامر غير مستلزم في الطرفين والموضوع من المخصصات وقد يفتقر الحال الى المحل بتوسط اول ووحدة المحل لا تستلزم وحدة ما يحل فيه سواء كان ما يحل فيه جوهرا او عرضا كالهيولى الواحدة التي تحل فيها الصورة الجسمية والنوعية وكالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة والحرارة هذا اذا كان الحال مختلفا اما اذا كان متماثلا فيمتنع ان يحل مثلان فيه والا يلزم رفع الاثنينية على تقدير الاثنينية لانه لا تمايز بينهما بحسب المفهوم لاستوائهما فيه ولا بحسب اللوازم كذلك ولا بحسب العوارض لانهما اذا كانا في محل واحد كان نسبتهما الى جميع العوارض نسبة واحدة واذا لا امتياز فلا اثنينية فهو بخلاف العكس اي وحدة الحال تستلزم وحدة المحل لامتناع قيام الصورة الواحدة بمادتين وقيام العرض الواحد بمحلين وذلك لانه لو قام صورة واحدة او عرض واحد بمحلين فلا يخلو اما ان ينقسم الى جزئين حتى قام احدهما باحد المحلين والاخر بالمحل الاخر فذلك مما لا نزاع في جوازه او لا ينقسم بل الصورة الواحدة او العرض الواحد بعينه قام بكلا المحلين فذلك ممتنع لانه يوجب ان لا يتميز الاثنان عن الواحد وقد ذهب ابو هاشم الى ان التاليف عرض يحل جوهرين وبقية ان يقوم

قوله واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين هذه عبارة بعض نسخ المتن وفي بعضها في الطرفين بدل من الجانبين وحاصل ما ذكره ان انقسام الحال ان كان الى اجزاء غير متباينة في الوضع فانه لا يستلزم انقسام المحل اصلا وان كان انقسام الحال الى اجزاء متباينة في الوضع كالاجزاء التي يصح ان يقال في كل واحد منها انه هو من صاحبه تسمى اجزاء مقدارية يقتضي انقسام المحل الى اجزاء كذلك فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المتباينة في الوضع يوجب انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع وكيف لا وكل جزء من تلك الاجزاء الحالة انما ينفرد في جزء من تلك الاجزاء المحلية وان انقسام المحل الى اجزاء غير متباينة في الوضع لا يوجب انقسام الحال فيه اصلا فان انقسام الجسم الى الاجزاء الوجودية او الفعلية لا يوجب انقسام السواد الحال فيه فهذا الكلام مما لا شبهة فيه واما انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع فهل يستلزم انقسام الحال فيه الى اجزاء كذلك فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد الشخصي حالا في محال متعددة وقد ظهر بطلانه واذا لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن الحال حالا في ذلك المحل المفروض وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك كان منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال كما في الكتاب ان الحال في منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم وان حل فيه حلولا سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث انه غير منقسم لم يلزم انقسامه واما كان حلوله فيه حلولا غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة حالة في محلها فقط وكذا النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم ومنها

الاجزاء المتباينة الوضع يوجب انقسام المحل وان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال فيه اذا كان حلوله فيه بالذات كحلول السواد في الجسم لا من حيث هو غير منقسم كحلول النقطة في الخط وحلول الخط في السطح وحلول



باكثر من جوهرين وقول بعض القدماء ان الاضافات المتماثلة
موجودة قائمة بمحلين كالجوار والاخوة باطل لان التاليف لم يقم
بالمحلين من حيث هما محلان بل قام بهما من حيث هما محل واحد
بيان ذلك ان التاليف امر عقلي عرض في العقل للجزئين من حيث
هما صارا مجتمعين والجوار والاخوة انما عرضا لاحد المحلين بالقياس
الى الاخر واخوة هذا لذلك غير اخوة ذلك لهذا واخوة هذا قائمة
بهذا واخوة ذاك قائمة بذلك قوله واما الانقسام فغير
متلازم في الطرفين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال
فان انقسام الجسم الى الاجزاء بحسب الوجود كالمادة والصورة او
بحسب العقل كالجنس والفصل لا يوجب انقسام الحال فيه كمحل الوحدة
والنقطة والاضافة بنفسه ولا يوجب انقسام النقطة و
الوحدة والاضافة وكذا انقسام الحال لا يوجب انقسام المحل
فان انقسام الحال الى الاجزاء الغير المتباينة في الوضع لا يقتضي
انقسام المحل كالسواد الذي ينقسم الى الجنس والفصل فان
هذا الاعتبار لا يوجب انقسام محله نعم انقسام الحال الى
الاجزاء المتباينة الوضع يوجب انقسام المحل وكذا انقسام
المحل الى الاجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال فيه اذا كان
حلوله فيه بالذات كحلول السواد في الجسم لا من حيث هو غير
منقسم كحلول النقطة في الخط وحلول الخط في السطح وحلول

المحلين لا الاخر قام بالمحل الاخر فذلك مما لا نزاع في جوازه اولا
ينقسم بل الصورة الواحدة او العرض الواحد حينئذ قام بكلا
المحلين فذلك مع انه بديهي لا يمتنع الاثنان عن الواحد قوله
اي هاهنا ان التاليف عرض واحد قائم بجوهرين فيمتنع ان يقوم

هو الذي في وجوده وتشخصه مكتف بغير الموضوع وذلك لانه في وجوده مكتف بموجده وفي تشخصه مكتف بما حل فيه فيستغني عن الحل فلا يكون حالا فيه وقيل لا كذلك في التشخص عن الموضوع تقتضي استغناءه في وجوده عن الموضوع لان التشخص مفتقر الى الوجود كان المستغني في الوجود عن الموضوع لا يكون عرضا وانت خبير بان كل واحد من التقريرين يمكن اجراؤه في امتناع استناد تشخص العرض الى ما يتبدل ويتوقف على الدعوى الجلية وقد نقل عن البعض ان انتقال العرض عن محل الى اخر لا يحتاج الى بيان اذ لا يمكن للعاقل ان

السطح في الجسم وموضوع العرض من جملة مشخصات العرض وذلك لان المقتضي لتشخص العرض المعين لا يكون ماهيته ولا لازمها والا لانحصر نوعه في شخصه وتعين ان يكون محلا او امرا حالا في العرض او امرا مباينا والثالث والرابع باطلان لانه لو كان كذلك لاستغنى عن الموضوع لانه في وجوده وتشخصه مكتف بغير الموضوع والمكتفي في الوجود والتشخص بغير الحل لا يفتقر الى المحل فيستغني عنه وهو باطل فتعين الاول والثاني وعلى التقديرين يفتقر في تشخصه الى الموضوع فيكون الموضوع في جملة المشخصات واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح الانتقال عليه لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع متشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجود امر متشخص خارجيا فالعرض اذا تحقق وجوده لا يحل بعينه فلا يصح عليه الانتقال وهذا بخلاف الجسم في احتياجه الى الحيز فان الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج في تحيزه الى حيز غير معين فلا يمتنع ان ينتقل من حيز الى اخر من حيث انه موجود متشخص والحال اي العرض قد يحل في الموضوع من غير وسط كالحركة الحالة في الجسم وقد يفتقر الى متوسط يحل العرض فيه اولا ثم يحل ذلك الحل في الموضوع كالسرعة القائمة بالحركة القائمة بالجسم فان السرعة تحل اولا في الحركة وبتوسطها تحل في الجسم لا يقال حلول الشيء في

غيره معناه حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه فذلك الغير لا بد وان يكون جوهرا لانه لو كان عرضا لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول غيره فيه فح لا يخ اما ان يكون ذلك الغير هو الحال الاول او غيره فان كان الاول يلزم ان يكون حصول كل واحد منهما في الحيز تبعا لحصول الاخر فيه فيلزم الدور وهو باطل وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس جعل احدهما قائما بالاخر اولى من العكس فلا بد ان يكون كل منهما قائما بمحل هو الجوهر لانا نقول لا نسلم ان حلول الشيء في الشيء عبارة عما ذكرتم بل هو عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالاخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ما فيه ذلك الاختصاص معقولا لنا ويسمى الناعت حالا والمنعوت محلا واذا ثبت ان العرض يجوز ان يحل في الموضوع بتوسط عرض اخر يحل فيه ثبت فيه جواز قيام العرض بالعرض قال والموجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال لحجب المتوسط والحركة الموضوعين على طرفي المركب منه ثلاثة فما على التبادل ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك وسكون المتحرك وانتفاء الدائرة اقول لما فرغ من احكام الجوهر والعرض اراد ان يشير الى تحقيق حقيقة الجسم فنقول الجسم اعني الجوهر الذي يمكن ان تعرض فيه الابعاد الثلاثة اما مفرد وهو الذي لم يتالف من اجسام او مركب وهو الذي تالف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كسرير ومثال الجسم المفرد قابل للانفصال فلا يخ اما



ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى التقديرين
اما متناهية او غير متناهية فهذه اربعة احتمالات الاول كون الجسم
مؤلفا من اجزاء لا يتجزى متناهية وهو مذهب بعض القدماء واكثر
المتكلمين من المحدثين والثاني كونه مؤلفا من اجزاء لا يتجزى غير
متناهية وهو مذهب قوم من القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة والثالث
كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو
ما ذهب اليه محمد الشهرستاني والرابع كونه غير متألف من اجزاء بالفعل
لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء والمختار
فنبدأ بابطال المذهب الاول ولما كان بطلان المذهب الاول انما
هو ببطلان الجزء الذي لا يتجزى بدأ ببيانه فقال لا وجود للجزء الذي
لا يتجزى بالاستقلال والوضع المشار اليه بالحس الذي لا يتجزى لا
يخلو اما ان يكون مستقلا وهو الجزء الذي لا يتجزى او غير مستقل
وهو النقطة واحتج على نفي الجزء الذي لا يتجزى بوجوه الاول اذا
وضع جزء بين جزئين بحيث يلاقي الثلاثة فلا يخلو اما ان يكون
الوسط حاجبا للطرفين عن التماس اولا والثاني يوجب التداخل وهو محال
والاول يقتضي الانقسام الثاني لو فرضنا مركبا من ثلاثة اجزاء
اولا ووضعنا على كل من طرفيه جزءا وتحرك الجزءان اللذان على
طرفيه على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا
بالضرورة ان يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف والنصف
الاخر على نصف المتوسط فيلزم انقسام الجميع الثالث لو فرضنا
مركبا من اربعة اجزاء على الولاء ووضعنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت
طرفه الاخر جزءا وتحركا على التبادل كل منهما على السواء اولا لخط
فتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لا بد وان يكون بين الثاني
والثالث الا لم يكونا متساويين في الحركة وح يلزم انقسامهما وانقسام
الثاني والثالث ولما اقام الحجج على نفي الجزء اراد ان يشير الى ما لزم اصحاب
هذا المذهب بما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه منه التفكك
تقريره ان الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة الجزء البعيد منه
وقطعه مسافة مساوية لجزء لا يخ اما ان يتحرك جزءا او اقل او
لا يتحرك والاول يوجب ان يكون حركة الجزء القريب مساوية لحركة
الجزء البعيد في السرعة والبطوء وهو ممتنع بالضرورة والثاني يوجب
انقسام الجزء وهو خلاف مذهبهم والثالث يقتضي التفكك
وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ومنه سكون المتحرك تقريره ان
الفرس السائر منا والشمس اذا ابتدءا الى شيء فلا يخ اما ان يتحرك عند
حركة الشمس وقطعها مسافة مساوية لجزء جزءا او اقل او يسكن والاول
يوجب ان يكون حركة الشمس مساوية لحركة الفرس وهو باطل بالضرورة
والثاني يوجب الانقسام وهو مناقض لمذهبهم والثالث يوجب
سكون المتحرك وقد التزموه وهو ايضا يشهد الحس بكذبه ومنه
الدائرة تقريره ان الدائرة الحقيقية ان تلاقت اجزاؤها بظواهرها

وبواطنها تساوت الدوائر المنطبقة وهو محال وان تلاقت بواطنها
فقد لزم الانقسام فنفوا الدائرة وقالوا هذا انما يلزم على تقدير
تحقق الدائرة وهو ممنوع فقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان
البرهان على امر الدائرة وذلك لان الدائرة الحسية شكل مضرس
ليست بدائرة حقيقية قال والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار
التناهي والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا والآن
لا تحقق له خارجا ولو تركب الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة اقول
لما بين ما الزم اصحاب المذهب الاول اراد ان يشير الى الاجوبة تقرير
الحجة الاولى ان النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وطرف
الموجود موجود فهي اما ان تكون جوهرا او عرضا فان كانت جوهرا
وهي ذات وضع يلزم المط وان عرضا فمحلها لا ينقسم والا يلزم
انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان ينقسم واذا لم
ينقسم محلها لزم المطلوب تقرير الجواب ان النقطة عرض والانقسام
لا يقتضي انقسامها لان الحال في المنقسم انما يقتضي انقسامه اذا كان
حلوله في المحل من حيث هو منقسم اما اذا كان حلوله في المحل لا من
حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه والنقطة حالة
في الخط من حيث انه لا ينقسم لانها تحل فيه من حيث التناهي و
الانقطاع والخط من حيث التناهي والانقطاع غير منقسم فلا يلزم من
انقسام الخط انقسام النقطة تقرير الحجة الثانية ان الحركة لها وجود في الحال

وذلك

وذلك لانها موجودة غير قارة فلو لم تكن موجودة في الحال لم يكن
لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان وحينئذ لا يخلو اما ان
تكون منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا يلزم سبق احد
جزئيها على الآخر بالوجود فلا يكون الحركة في الحال موجودة هف
فتعين الثاني فتكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير
منقسمة والا يلزم من انقسامها انقسام الحركة لان الحركة في احد
الجزئين غير الحركة في الجزء الآخر واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة
في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب
تقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها
مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نسلم ان
الماضي والمستقبل معدومان مطلقا بل يكونان معدومين في
الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقا تقرير الحجة الثالثة
ان الآن موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا لم
يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان
والآن غير منقسم والا يلزم ان يكون بعض اجزائه متقدما
على البعض فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة فالمسافة
المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء تقرير الجواب ان الآن
غير موجود في الخارج ولا يلزم من نفيه نفي الزمان مطلقا
قوله لان الماضي والمستقبل غير موجودين قلنا لا نم

الحركة اذا ابتدأ بالحركة بعد اخذ البطي الحركة فيهما فاذا قطع السريع
جزءاً قطع البطي جزءاً او اقل او يسكن والثالث صح لان البطي ليس
لاجل تخلل السكنات والثاني يوجب الانقسام على تقدير عدمه
فتعين الاول فيلزم ان لا يلحق السريع البطي ومنها انه لو تركب
الجسم من اجزاء لا تتجزى بالفعل غير متناهية لزم ان لا يقطع
المسافة المتناهية في زمان متناه والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان الجسم لو تركب من اجزاء غير متناهية بالفعل
فالمتحرك اذا اراد ان يقطع مسافة احتاج الى ان يقطع نصفها وقبل
ذلك نصف نصفها واحتاج في زمان متناه الى ان يقطع انصافا
بلا نهاية فيجب ان لا يقطع المسافة ابدا والقائلون بالمذهب الثاني
دفعوا عن مذهبهم هذين الالزامين بارتكاب الطفرة بان قالوا ان
السريع يطفر حتى يحصل في بعد اكثر فيلحق البطي والمتحرك اذا اراد
ان يقطع مسافة متناهية ذات اجزاء غير متناهية يطفر حتى
يحصل في حيز اكثر من غير ان يقطع شيئا فشيئا حتى يلزم ان يقطع في
زمان متناه ودفعوا ايضا برهان التناسب بارتكاب التداخل
بان قالوا الاجزاء المتكثرة متداخلة بحيث يكون حجمها واحدا فلا
يكون ازدياد المقدار بحسب ازدياد الاجزاء فلا يلزم ان يكون
نسبة المؤلف الى المؤلف نسبة الاجزاء الى الاجزاء فقوله
المنع الضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل اشارة الى رد

ما ارتكبوا من الطفرة والتداخل قال والقسمة بانواعها تحدث
اثنينية تساوي طباع كل واحد منها طباع المجموع وامتناع الانفكاك
لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد
متصل يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى اقول لما فرغ من ابطال
المذهب الاول والثاني اراد ان يشير الى بطلان المذهب المنسوب الى
ديمقراطيس وهو ان الاجسام المشاهدة ليست ببسائط بل
هي متألفة من بسائط صغار متشابهة بالطبع في غاية الصلابة
فان تلك البسائط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط
الواحد منها لا ينقسم بالفك اصلا وينقسم بالوهم وتقرير الجواب
ان القسمة بانواعها اي الفرضية والوهمية والواقعة بسبب اختلاف
عرضين قارين كما في البلقة او مضافين كاختلاف مماستين او
محاذاتين تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد من
الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في
النوع وما يصح على كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح
اذا على المتباينين من الاتصال الواقع للاثنينية الانفكاكية
ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع
للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين فيلزم صحة الانقسام الانفكاكي
في كل من تلك البسائط فان قيل لم لا يجوز ان تمتنع تلك البسائط عن
قبول الانقسام الانفكاكي لعارض مانع عن القسمة الانفكاكية

أجيب بأن امتناع قبول القسمة بحسب الفاصل لا يستلزم امتناع القسمة بحسب الذات وكلامنا في الامتناع الذاتي فإن قيل هذا الجواب إنما يستقيم على أن يكون البسائط متشابهة الطبع كما هو مذهب الحس وأما على تقدير أن يكون تلك البسائط مختلفة الطبع فلا يستقيم هذا الجواب فكيف يكون الجواب على هذا التقدير قلت الامتداد من حيث هو امتداد طبيعة محصلة نوعية ولا يختلف مقتضاها في الأفراد فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم هو كامتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر فيقتضي كل منهما ما يقتضي الآخر ويلزم المطلوب وإذا ثبت أن الجسم لا يكون مؤلفا من أجزاء بالفعل غير متجزئة سواء كانت متناهية أو غير متناهية ثبت أن الجسم واحد يقبل الانقسام إلى ما لا يتناهى قال ولا يقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى أقول ذهب طائفة من المتقدمين إلى أن الهيولى الأولى الحاملة لجميع الصور هو الجسم وهو جوهر بسيط لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه فمن حيث جوهره يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور يسمى هيولى والاتصال والانفصال عرضان متعاقبان على الجسم وذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل حتى يمكن أن يكون موضوعا للاتصال والانفصال وذهبت طائفة إلى أن الهيولى الأولى هي أبسط من الجسم وهي

... الثلاثة يكون جسما والجسم في الحقيقة ...

قوله ذهب طائفة من المتقدمين الخ قد عرفت أن هناك جوهرا ممتدا في الجهات ... ذلك الجوهر أمر متصل في حد ذاته لا منفصل أي في امتداده فذهب أفلاطون ومن تابعه إلى أن ذلك الجوهر المتصل الوحداني في حد ذاته قائم بذاته غير حال في شيء آخر لكونه متحيزا لذاته وهو الجسم المطلق وهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج أصلا وقابل لطريان الانفصال والاتصال عليه مع بقائه في الحالين فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لأنواع الأجسام يسمى هيولى وذهب أرسطو ومن تابعه إلى أن ذلك الجوهر المتصل في ذاته حال في جوهر آخر يسمى بالهيولى وزيف ما احتجوا به على إثباته لأن الجوهر الوحداني المتصل في ذاته لو كان قائما بذاته لكان تفريق الجسم إلى قسمين إعداما لحقيقته بالكلية وإيجادا لجسمين آخرين وذلك لأن الجسم المتصل في ذاته إذا كان ذراعين مثلا فإذا طرأ عليه الانفصال وحصل هناك جسمان كل واحد منهما ذراع فحينئذ لا يكون ذلك المتصل الوحداني الذي كان ذراعين بلا انفصال باقيا بذاته ... ولم يكن هذان القسمان موجودين فيه وإلا لكان ذا مفصل بالفعل لا متصلا في حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل بالكلية ووجد متصلان آخران من كتم العدم وبذلك يظهر بطلان ما توهمه الفريق الأول من أن الجوهر المتصل في ذاته يبقى بعينه موجودا مع طريان الانفصال عليه فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الأول وبين هذين المتصلين والانفصال يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين لئلا يكون التفريق إعداما بالكلية أيضا فيكون ذلك الباقي بعينه موجبا لارتباط القسمين بذلك الجسم المقسوم ويكون هو مع المتصل الواحد متصلا وحدة أو مع المتصلين منفصلا متعددا ... التعدد متصل واحد فلا يكون في ذلك الشيء في نفسه لا واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوحدته ومتعددا بتعدده ومتصلا مع كونه متصلا واحدا ومنفصلا مع تعدده وانفصال بعضه عن بعض وإذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتعدد متصلا متعددا كان للمتصل الواحد والمتعدد مختصا به اختصاصا ناعتا له فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا فهذا الجوهر الذي هو محل للجوهر المتصل في ذاته هو المسمى بالهيولى الأولى وذلك الجوهر المتصل



أجيب بأنا نشاع قبول القسمة بحسب الفاعل لا يستلزم انشاع قبول

مع الاتصال القابل للابعاد الثلاثة بكونهما والجسم في الحقيقة
مركب من الهيولى ومن الاتصال القابل للابعاد الثلاثة وهو
مذهب المشائين واختاره الشيخ الرئيس ابو علي سينا والمصنف
اختار المذهب الاول لقال لا يقتضي اتصال الجسم وقبول الانفصال
الى غير النهاية ثبوت مادة سوى الجسم اي ثبوت مادة تكون جزءا
للجسم فالجسم مركب منه ومن غيره لانه لو اقتضى ذلك ثبوت مادة
سوى الجسم يلزم التسلسل ووجود مواد لا تتناهى والتالي باطل
بيان الملازمة ان الجسم المتصل الواحد له مادة واحدة فاذا
انفصل ان تبقى المادة على وحدتها بالضرورة فيحصل لكل جزء
مادة فان كانت مادة كل جسم حادثة بعد القسمة لزم التسلسل
لان كل حادث عندهم لا بد له من مادة وان كانت موجودة قبل
القسمة لزم وجود مواد لا نهاية لها بحسب قبول الانقسامات الغير
المتناهية ولقائل ان يقول الوحدة الشخصية والتعدد الذي
يقابلها لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة
الحادثة ثم نقول مادة كل جزء قديمة من حيث الذات وحدتها
المستفادة من الصورة الحادثة بعد وصل الجزء فلا يستلزم عدمها
لعرض لانحدوث وحدته الطارية على المادة بسبب الصورة
مسبوق بذات المادة القديمة فلا يلزم التسلسل واحتج الشيخ
الرئيس على ان الجسم ليس ببسيط مطلق بل مركب من الهيولى والصورة



بان الجسم متصل في نفسه قابل للاتصال والانفصال فاذا فيه قوة
الاتصال والانفصال والاتصال نفسه لا يكون فيه قوة الاتصال
والانفصال لان الشيء لا يقبل نفسه ولا ما ينافيه فلا بد من شيء
آخر غير الاتصال فيه قوة الاتصال والانفصال وهو الهيولى
وقد اعترض صاحب الاشراق على هذه الحجة من وجوه الاول انها
مبنية على ان الجسم متصل في نفسه غير الاتصال الذي هو من عوارض
الكم وهو ممنوع وما قيل من ان الشمعة تتبدل مقاديرها و
اتصالها فتكون لها في نفسها اتصال غير الاتصال الذي هو من عوارض
الكم فغير مسلم فان الشمعة الطويلة اذا جعلت مدورة تجتمع
فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا طولت تفرق الاجزاء
التي كانت متصلة فالاتصال ايضا يتبدل الثاني ان الاتصال الذي
في الحجة هو الاتصال الذي يقابله الانفصال وهو عرض زائل
لا هو الجسم فكيف لا يكون عرضا وهو يحدث ويبطل مع بقاء ما
الجسم فان كان وراء هذا الاتصال اتصال آخر جوهري فلا قابل الا بقوله
انه هو الجسم غير ولا يكفيكم ان تقولوا انه لا يبقى مع الانفصال فان
الذي يبطله الانفصال هو العارض لا الجوهري الثالث انكم اما
ان تعنوا بالاتصال ما لا يتصور ان يعقل الا بين الشيئين وهذا عرض
يقابله الانفصال ولا يصلح ان يكون جزء الامر جوهري محض واما
ان تعنوا به ما لا يستدعي ان يكون بين اثنين وهو في الجسم يكون

امتدادا آخر غيرها لفهمه الكافة وهو الامتداد ولا يكون الا
مقابلا للانفصال ذلك الامتداد هو الجسم وهو القابل للانفصال والاتصال
الذي يقابله وليقابل ان يقول على الوجه الاول انا لا نقول الاتصال الذي
هو من اجزاء الجسم هو الامتداد وبقاء الامتداد الوحداني في الشمعة
مع التبدل في المقادير يدل على مغايرته للمقادير واما قولهم ان الشمعة
الطويلة اذا جعلت مدورة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة فيها
لان الشمعة لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى صارت مجتمعة بالمدارة
بل الشمعة لها امتداد وحداني باق بما لم يطرأ عليه التفرق مع
تبادل المقادير حال عدم التفرق فالباقي عند عدم التفرق غير الزائل
عند عدمه وعلى الوجه الثاني انا نختار ان للجسم اتصالا آخر
هذه الاتصال العرضي وهو جوهري ولما قولنا انه هو الجسم
قلنا انه لا يجوز ان يكون الجسم هو الجسم مركب منه ومن شيء لا
الجسم فيه قوة الانفصال وما فيه قوة الانفصال يبقى بعينه
بعد طريان الانفصال وهذا الامتداد الجوهري الوحداني
لا يبقى بعد طريان الانفصال بل هو يعدم ويوجد امتدادان آخران
فلا يكون قابلا للانفصال فلا يكون بعينه باقيا وموصوفا
به فلا بد في الجسم من شيء آخر غير هذا الامتداد فيه قوة الانفصال
فان قيل الهيولى الواحدة ايضا لا تبقى بعد طريان الانفصال وتحصل
اخريان فلا يكون فيه قوة الانفصال اجيب بان الهيولى من حيث

قابلة للانفصال الا من حيث هو واحد فقوة الانفصال في الهيولى من
حيث هي لا في الهيولى من حيث هي واحدة فان قيل لم لا يجوز ان يكون
الامتداد ايضا من حيث هو قابلا للانفصال لا من حيث هو واحد
اجيب بان الوحدة والتعدد للامتداد بالذات وللهيولى بالعرض
هو واحد فيمتنع ان يطرأ الانفصال على الامتداد الواحد وتبقى
ذات ذلك الامتداد لانه اذا طرأ الانفصال زالت الوحدة اللازمة لذلك
الامتداد فيرتفع ذات الامتداد ضرورة ارتفاع لازمه بخلاف
الهيولى فانه اذا طرأ الانفصال وزال وحدتها العرضية لم ترتفع
ذات الهيولى بل عرض لها التعدد وانما لم ترتفع ذات الهيولى بارتفاع
الوحدة لان الوحدة ليست بلازمة لها وعلى الثالث انا نعني
بالاتصال الغير ما يعقل بين الشيئين وهو الامتداد ولم يرد الانفصال
لا يكون مقابلا له قلنا الانفصال كما يكون مقابلا للاتصال المعقول
بين الامرين يكون مقابلا للاتصال الجوهري الذي هو الامتداد
فالانفصال الذي يكون مقابلا للامتداد هو رفع ذلك الامتداد
عما من شانه ان يكون له ذلك الامتداد اعني الهيولى ورفع ذلك
الامتداد عنها يستلزم حدوث امتدادين اخرين واما قوله الامتداد
الجسم وهو قابل للاتصال والانفصال فقد عرفت ما فيه قال ولكل
جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق ولو تعدد
انتفى ومكان المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده فيه وكذا

الشكل

الكرة

الشكل والطبيعي هو الكرة اقول لما فرغ من بيان تحقيق الجسم
اراد ان يشير الى بعض احواله الكلية وانما خص المكان والشكل
بالذكر لان المكان مختلف في الاجسام والشكل متشابه وسائر
الاحوال لا يمكن ان يثبت بمثله لانها اما متشابهة او مختلفة فقال
ولكل جسم سواء كان بسيطا او مركبا مكان طبيعي لانك تعلم انه
اذا خلي وطبعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من
مكان معين يطلبه عند الخروج عنه على اقرب الطرق وهذا هو المراد
بكونه طبيعيا وانما جعل الحكم كليا لان مذهبه ان المكان هو البعد
لا السطح كما سيجيء فيكون على هذا كل جسم في مكان حتى المحدد للجهات
ولا يجوز ان يكون المكان الطبيعي لكل جسم الا واحدا لانه لو تعدد المكان
الطبيعي يلزم ان لا يكون المكان الطبيعي مكانا طبيعيا واشار بقوله
ولو تعدد انتفى الى الملازمة والتالي بطلانه بيان الملازمة انه لو
تعدد فلو خلي الجسم وطباعه فلا يخلو اما ان يحصل في احدهما او لا فان
كان الثاني لم يكونا طبيعيين وان حصل في احدهما فلا يخلو اما ان يكون
حاصلا في الاخر او لا والاول محال والا يلزم ان يكون جسم واحد في
مكانين وهو بين الاستحالة بالضرورة والثاني لا يخلو اما ان يطلب
الاخر او لا فان كان الاول يكون الثاني هو الطبيعي لا الاول وان كان
الثاني فبالعكس والمركب ان غلب احد اجزائه فمكانه مكان الغالب
من اجزائه وان لم يغلب احد اجزائه فان كان فيه الاجزاء التي ا

في جهة واحدة هي الغالبة على الباقية فمكانه هو ما يقتضيه الغالب
فيه بحسب ذلك اذ الاغالب فيه مطلقا وان لم يغلب فيه اجزاء بعينها
الصفة فمكانه هو الذي اتفق وجوده فيه اذ لو مال الى واحد
من تلك الامكنة المتساوية بالنسبة اليه لكان ذلك تخصيصا
من غير مخصص قوله وكذا الشكل اي لكل جسم شكل طبيعي على الوجه
الذي ذكر والشكل هيئة ما احاط به حد او حدود من جهة الاحاطة
والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة لان المقتضي لشكله هو الطبيعة
وهي واحدة وقابله هو الجسم البسيط وهو ايضا واحد فتأثير الفاعل
الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا فيجب ان يكون كريا والا لاختلف
اثاره ولا ضبط لاشكال المركبات لانها تختلف بحسب اختلاف
التراكيب الحاصلة والمص عمم الحكم بالنسبة الى جميع الاجسام فقال
الشكل الطبيعي هو الكرة وفيه نظر اذ يجوز ان يكون الشكل
الطبيعي المركب غير الكري قال والمعقول من المكان البعد فان
الامارات تساعد عليه واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو
الحال في الجسم مانع مساويه ومنه مفارق تحل فيه الاجسام فتملأه
بحلولها وتلاقيها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويحل فيه
خال عن المادة ولو كان المكان سطحا لتصادمت الاحكام
ولم يتم المكان اقول المكان موجود لانه مشار اليه ومقصد
المتحرك وكل ما هو كذلك فهو موجود وهو لا يكون جزءا للجسم ولا حالا

ثم

في تحقيق المكان ما هو

المكان

فيه لانه يسكن فيه الجسم وينتقل بالحركة عنه واليه وكل ما هو كذلك
لا يكون جزءا للجسم ولا حالا فيه فهو اما السطح الباطن للجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي او بعد يساوي البعد القائم بالجسم
يشغله بالحصول فيه والمختار للمص الثاني فقال المعقول من المكان
البعد فان الامارات تساعدنا ان المكان هو البعد فان الناس
كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء وان الماء يزول ويفارق
ويحصل الهواء في ذلك البعد بعينه وايضا اذا توهمنا الماء وغيره
من الاجسام مرفوعا غير موجود في الاناء لزم من ذلك ان يكون
البعد الثابت بين اطرافه موجودا وذلك ايضا موجود عندما
يكون هذا موجودا معه وايضا كون الجسم في مكان ليس بسطحه
بحجمه وكميته فيجب ان يكون ما فيه الجسم بحجمه مساويا فيكون
بعدا ولان المكان مساو للمتمكن والمتمكن ذو ثلاثة اقطار
فالمكان ذو ثلاثة اقطار وايضا ان الناس كلهم يقولون
المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا ولا يقولون ان السطح
يكون فارغا ويكون ممتليا قوله واعلم ان البعد منه ملاق الى قوله
ولا اشتغال خال عن المادة جواب عن دليل القائلين بان
المكان هو السطح على ان المكان ليس ببعد تقرير الدليل
ان المكان لو كان هو البعد فذلك البعد لا يخلو اما ان يكون
موجودا مع البعد الذي للجسم المحوي او لا يكون موجودا فان

لم يكن موجوداً معه فيلزم أنه لا يكون مع المتمكن في المكان مكان
لأن المكان هو هنا البعد الذي لم يكن موجوداً مع المتمكن وإن كان
موجوداً فلا يخلو إما أن يكون له وجود غير وجود بعد المحوي أو لا
يكون له وجود غيره بل يتحد به فيصير هو هو فإن كان الثاني فليس

الأبعاد

هناك بعد الجسم المحوي وكذلك إذا حصل فيه جسم آخر لا
يكون هناك بعد إلا بعد ذلك الجسم الآخر فلا يكون البعد الذي
فرضنا أنه مكان موجود وإن كان الأول فهناك بعد بين أطراف
الحاوي وهو مكان وبعد آخر في المتمكن وهو أيضاً بين أطراف
الحاوي غير ذلك البعد لكن نعني بالبعد الشخصي الذي بين هذين
الشيئين هو أن هذا الأمر المتصل بينهما الذي يقبل القسمة إلى
المتناهية فكل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف هو هنا البعد الذي
بين الطرفين فكل ما هو هنا البعد الذي بين الطرفين المحدودين
فهو لا محالة واحد شخصي لا غير فيكون كل ما بين هذا الطرف وهذا
الطرف بعداً شخصياً واحداً ليس بعداً وبعداً آخر وإذا كان كذلك
لم يكن بين هذا الطرف وهذا الطرف بعد الجسم وبعد آخر لكن

المحوي

البعد الذي للجسم بين الطرفين موجود والبعد الآخر ليس بموجود
وتقرير الجواب أن البعد ينقسم قسمين بعد قائم بالمادة
ملاق لها وبعد غير ملاق للمادة بل مفارق عنها والأول يعني البعد
القائم بالمادة يمانع مساويه أعني بعداً آخر مقارناً للمادة مساوياً

له

له فلا يجامعه لامتناع التداخل بين هذين البعدين الملاقيين
للمادة والثاني فهو أعني البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة يحل
فيه الأجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد
المتمكن ويتحد الجسم الذي يداخله ولا امتناع في تداخل مثل هذا
البعد في بعد الجسم المتمكن لخلوه عن المادة وفي هذا النوع نظر
لأنا نعلم بالضرورة أن الأبعاد لذاتها تمانع عن التداخل لا بسبب
الهيولى ولا بسبب الصور والأعراض فإن الصور والأعراض لو
لم تكن وفرض البعد موجوداً كان ممتنعاً عن التداخل والهيولى
لو لم تكن ذات وضع لم يتصور فيها امتناع التداخل وعند
كونها ذات وضع يمتنع عن التداخل بالعرض بسبب البعد الذي

الهيولى

يعرض لها فيعرض بسببه التجزي والانقسام فيكون استعداد
لأن يحمل عليها امتناع التداخل أمراً لحقها من البعد والبعد هو
السبب في حمله عليها قوله ولو كان المكان سطحاً لتضادت الأحكام
هذا دليل على أن المكان ليس بسطح الحاوي تقريره لو كان
المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي لتضادت أحكام الجسم الواحد
في حالة واحدة والتالي باطل بيان الملازمة أن المكان لو كان
سطحاً يلاقي السطح المحوي يلزم أن يكون الطائر الواقف في الهواء
الذي يتبدل عليه المكان ساكناً متحركاً معاً لأن الحركة هي نقلة من
سطح إلى سطح آخر والطائر على تقدير تبدل الهواء عليه كونه

رقا

من سطح الى سطح آخر فيكون متحركا ويكون ساكنا لانه واقف ويقال
ان يقول الحركة هي ان ينتقل المتحرك من سطح الى سطح الا ان يفارق
عن المتحرك سطح ويتصل به سطح آخر فعلى هذا يكون السكون بالنسبة
الى الطائر والحركة بالنسبة الى مكانه فلا يكون جسم واحد متحركا
وساكنا معا واعلم ان القول بالابعاد يستدعي ان يكون لكل جسم
في مكان والقول بالسطح يستدعي ان يكون من الاجسام ما لا مكان
له والى هذا اشار بقوله ولم يتم المكان مع ان العلماء والعقلاء حكموا
باحتياج كل جسم الى مكان فيكون القول بالابعاد مطابقا
لما حكم به العقلاء قال فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل
والا لساوت حركة المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق
اقل بنسبة زمانيهما اقول القائلون بان المكان هو البعد
على مذهبين منهم من يحيل ان يكون هذا البعد سمي فارغا
لا مالي له ولا يخلو عن مالي الا عند لحوق مالي آخر ومنهم من
لا يحيل ذلك بل يجوز ان يكون هذا البعد خاليا تارة وهم
اصحاب الخلاء واختار المص المذهب الاول واحتج على بطلان
المذهب الثاني فقال فهذا المكان لا يصح عليه الخلو من
شاغل لانه لو صح خلوه عن شاغل لساوت حركة الجسم الذي
له معاوق حركة الجسم الذي لا يكون له معاوق والتالي باطل
اما الملازمة فيتوقف بيانها على تقرير مقدمة وهي انه كلما

وسموا تارة م

كاشـ

كانت المسافة التي كانت الحركة فيها ارق كان قطعها اسرع وكلما
كانت اغلظ كان قطعها ابطأ والسبب فيه الاحتياج على مقاومة الملا
الخارق والعجز عنه فان الرقيق سريع الانقسام سهل الاندفاع للخارق
والغليظ بخلافه والرقة والغلظة تختلف في الزيادة والنقصان
فكلما زاد الغلظ زادت المقاومة وكلما زادت المقاومة زاد
البطؤ فيكون المتحرك يختلف سرعة وبطؤا بحسب اختلاف المقاومة
اذا عرفت ذلك فنقول لو ثبت الخلا فاذا تحرك الجسم فيه بقوة
فلا يخلو اما ان يقطعه بالحركة في زمان او لا في زمان والثاني
محال لانه يقطع البعض من المسافة قبل قطعه الكل فتعين الاول
فلو فرضنا ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في ملا مقاوم
يساوي مقدار مسافته مسافة الخلا الذي وقع فيه الحركة الاولى
فلا بد وان يكون تلك الحركة ابطأ فيكون في زمان اكثر ويكون
لزمان الحركة الاولى نسبة الى زمان الحركة في الملا المقاوم لكن تلك
النسبة العشر مثلا فلو فرضنا ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة
في ملا نسبة مقاومته الى مقاومة الملا الاول كنسبة زمان حركة
الخلا الى زمان حركة المقاوم الاول فيكون زمان حركة المعاوق
الثاني مثل زمان عديم المعاوق فتكون حركة المعاوق كحركة
عديم المعاوق وقد اعترض على هذا بانا نعلم بالضرورة ان يكون حركة
المعاوق كحركة عديم المعاوق ان لو كان انحصار الحركة بالزمان

لاجل العايق لا لذاتها وهو ممنوع فان الحركة بنفسها تستدعي زمانًا
فبسبب المعاوق يصير ذلك الزمان اكثر ولا يكون الزمان كله بازاء
المعاوق حتى يلزم ان يكون زمان المعاوق الذي يكون نسبته معاوقته
الى معاوقة الاول اقصر عشر زمان المعاوق الاول ويلزم منه ان
يكون مثل زمان عديم المعاوقة ويمكن ان يقال ان الحركة بنفسها
لا تستدعي شيئا من الزمان اصلا لان الحركة يمتنع ان توجد الا على
حد ما من السرعة والبطوء فهي مجردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي
شيئا اصلا فاستدعا الحركة الزمان انما هو بحسب السرعة والبطوء

انما هو بحسب اختلاف المعاوقة فلو لم يكن معاوقة لكان الطبيعية والقسرية سواء

اختلاف السرعة والبطوء فالحركة الطبيعية او القسرية تقتضي الحركة
على اسرع حد بحيث لا يكون نحو اسرع من ذلك الحد ولو كان كذلك
لكانت الحركة لا في زمان فلو فرضنا جسما عديم المعاوق يلزم ان يكون
حركته في زمان بسبب انه يقطع نصف المسافة قبل قطع كلها
وان لا يكون في زمان بسبب انه عديم المعاوق ومن الدلايل الدالة
على امتناع الخلا ما بين الاجسام الغير المتلاقية لا يخ اما ان يكون لا
شيئا او يكون شيئا والاول باطل لانه قابل للزيادة والنقصان في
المساواة واللامساواة وكل ما هو قابل لها لا يكون لا شيئا بل هو كم
وهو مطابق للحركة فيكون كما متصلا فيكون مقدارا والمقدار يمتنع ان
يتجرد عن المادة لان طبيعته ان كانت مستغنية عن المادة فحيث
وجدت كانت مستغنية وليس كذلك لان مقدار الجسم يستحيل ان يوجد

بدون المادة وان كانت محتاجة امتنع ان توجد بدون المادة فاستحال
ان يتجرد المقدار عن المادة بكونه ملاقيا لها وقد فرض بخلافه
هف قيل ان المقدار الجسماني يخالف المقدار المكاني من حيث الحقيقة
لان المقدار الجسماني يحتاج الى المقدار المكاني من غير عكس لامتناع
الدور وح جاز استغنا الثاني عن المادة دون الاول والجواب
ان المقدار ينقسم الى الخط والسطح والجسم التعليمي وكل واحد منها
طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول
اذ لو كان الفصل في محصلها محتاجا الى شي يلحقها بل يستكمل في العقل
حقائقها من غير ان يلحقها شي واذا كانت كذلك لم يكن يختلف في
التجرد وعدمه قال والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة
وليست منقسمة وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة
للحصول فيها او بالاشارة والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما
غير متناه اقول لما كان الجهة مناسبة للمكان ولهذا اشتبه احدهما
بالاخر اشار بعده الى الفراغ من بحث المكان الى بحث الجهة والجهة طرف
الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة لانها لو كانت
منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من
المتحرك ولم يقف لم يخ اما ان يقال انه متحرك بعد الى الجهة فيكون
الجهة وراء القسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل الى الجهة لا
الجهة فان قيل القسمة غير حاصرة فانه يجوز ان يتحرك في الجهة لا عنه

والیه أجیب بان الحركة في الشيء المنقسم اما عن جهة او الى جهة
يعود القسمان الاولان والشيء الذي وقع فيه الحركة هو المسافة
لا الجهة والجهة من ذوات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول
فيه وكل ما هو مقصد المتحرك بالحصول فيه فهو ذو وضع لان
المتحرك لا يقصد ما لا وضع له ولان الجهة مشار اليها اشارة حسية
وكل مشار اليه اشارة حسية فهو ذو وضع قوله الحصول فيها
اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لا نم ان كل ما
هو مقصود بالحركة يجب ان يكون موجودا فان البياض مقصود
بالحركة من السواد اليه وهو غير موجود تقرير الجواب انا ندعي
ان كل ما هو مقصود بالحركة الحصول فيه لا بالتحصيل يكون موجودا
والحركة من السواد الى البياض يقصد بها تحصيل البياض لا حصول
المتحرك فيه والجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين
والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع
وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان
الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في جسم امتدادات غير
متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور
وليس بحق ولنذكر دليلا على تحدد الجهات فنقول الجهتان
الواقعتان بالطبع اعني فوق وسفل لا بد لهما من محدد يعينهما
ويحددهما لما عرفت ان الجهة حد والحد لا يقوم بنفسه بل بغيره

فيكون

فيكون ذلك الغير معينه ومحدده ولما كانت الجهة ذات وضع
يكون بالضرورة وضعها في ذلك المحدد ولا يجوز ان يكون وضعها في
خلا لامتناع وجوده ولا في ملا متشابه بان يكون بعض حدوده المفروضة
فيه جهة وبعضها جهة اخرى لعدم الاولوية بان يكون بعض تلك الحدود
يكون جهة وبعضها جهة اخرى مخالفة لها بالطبع فتعين ان يكون
شيء مختلف خارج عما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او
جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين لا بد من الجسم ذلك
الجسم اما واحدا او اكثر فان كان واحدا فاما ان يحدد جهتين
من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه ثلاثة اقسام الاول
وهو ان يكون المحدد جسما واحدا من حيث هو واحد غير ممكن لان
المحدد للجهتين اللتين بالطبع لا بد وان يكون طرفي امتداد والجسم
الواحد من حيث هو واحد انما يحدد ما يليه بالقرب فيمتنع ان يحدد
ما يقابله اعني البعد لان البعد عنه ليس بمحدود فان المحدد
اما جسم لا من حيث هو واحد او اكثر من جسم والثاني باطل لان
المحدد للجهتين لا يخ اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر
او على سبيل المباينة والاول يقتضي ان يكون وقوع المحاط في
التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد الجهتين القرب
الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بالبعد عن محيطه
وهو مركزه فهذا القسم يرجع الى القسم الذي يكون المحدد فيه جسما



واحدا لا من حيث هو واحد الثاني وهو ان يكون التحديد بجسمين
متباينين باطل لان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب
منه ولا يتحدد البعد عنه فاذا لا تتحدد الجهتان بكل منهما فقلنا
ان المحدد يجب ان يحدد جهتين متقابلتين انما يحددهما
جسم واحد لا من حيث هو واحد بل من حيث انه مركز ومحيط
فتتحدد جهة القرب اعني الفوق بمحيطه وجهة البعد اعني السفل
بابعد حد منه وهو المركز **قال الفصل الثاني** في
الاجرام وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية فالكلية منها تسعة
غير مكوكب محيط بالجميع ثم فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السبعة
السيارة وتشتمل على افلاك تداوير وخارجة المراكز والجميع بضعة وعشرون
تشتمل على سبعة سيارة والف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت اقول
الاجسام تنقسم الى فلكية وعنصرية والفلكية اما افلاك او كواكب
فالافلاك طريق اثباتها الاستدلال بالحركات الموجودة بالرصد بعد
تقرير الاصول الحكمية وهي استناد كل حركة الى جسم يتحرك بالذات
[illegible] ما يحوي ... بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية
المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيه وامتناع الخرق والالتيام
على اجرامها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير اما
الافلاك فاما كلية تظهر منها حركة واحدة بسيطة او مركبة واما جزئية
منفصلة الكلية اليها والافلاك الكلية التي اثبتها المتأخرون تسعة

محيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوي محدب المحوي ومراكز
الجميع مركز الارض واحد منها غير مكوكب يحيط بالجميع يحرك الكل
بالحركة اليومية يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس وتحته فلك الثوابت
المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق ويسمى فلك البروج ايضا
ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس على راي
ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة تسمى بالممثلات
بفلك البروج واما الافلاك الجزئية فلكل فلك من الافلاك الكلية التي
للكواكب السيارة سوى الشمس تشتمل على فلك تدوير غير محيط بالارض
في الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما
من مركز الارض ذروة واقربهما حضيضا وفلك خارج المركز عن
مركز الارض محيط بالارض ينفصل من الممثل بما يماس محدبه محدبه ومقعره مقعره
على نقطتين يسمى الابعد من الارض اوجا والاقرب منه حضيضا
واما الشمس فاكتفي فيها باحد الفلكين اعني خارج المركز او
التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر لكن بطليموس اختار
الاول وقد اثبتوا لعطارد فلكا آخر ايضا خارج المركز فلكان خارجا
المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على اخواتها وهو
المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل للفلك
التدوير والقمر قد اثبتوا له فلكا آخر مشتملا على فلكيه خارج المركز
والتدوير ويسمى ذلك الفلك بالمائل ويشتمل القمر محيط بالمائل ويسمى

مثله يقال الجوزهر فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين خمسة منها
موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك
تداوير تحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه
بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك ما دونه
بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق
القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين واما الكواكب فسبعة منها
سيارة كل في فلك على الترتيب الذي ذكرناه من السيارة خمسة متحيرة
وهي ما خلا الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصورة وقد رصد منها الف
ونيف وعشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن
ان يكون في افلاك كثيرة قال والكل بسائط خالية عن الكيفيات
الفعلية والانفعالية ولوازمها شفافة اقول لما فرغ من ذكر اعداد
الافلاك اراد ان يشير الى بعض احوالها فقال الافلاك كلها بسائط اذ
فيها ميل مستدير لاستحالة وجود الحركة بدون الميل وليس بقسري
والا لكانت حركاتها على وفق القاسر فينبغي ان تتفاوت في السرعة والبطؤ
والجهة وليس كذلك فيكون في طباعها ميل مستدير فيمتنع ان يكون
في طباعها ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا
عنه لا يقال الطبيعة الواحدة قد تقتضي امرين مختلفين باعتبارين
كالجسم البسيط الذي فيه ميل مستقيم فان طبيعته واحدة وتقتضي الحركة عند
خروجه عن المكان الطبيعي وتقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز

ان يقتضي

ان يقتضي جسم ميلا مستقيما في حالة وميلا مستديرا في حالة
اخرى لانا نقول لا اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد تقتضيه الطبيعة
الواحدة وذلك الشيء هو الحصول في المكان الطبيعي فقط فانه ان كان حاصلا في
المكان الطبيعي فهو يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة وان كان
غير حاصل فذلك الاقتضاء يستلزم حركة تحصله فهو اذا ليس شيئا اخر غير
ما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو مغاير لاقتضاء المكان
الطبيعي اذ قد يوجد كل منهما منفكا عن الاخر فلا يوجد معه واذا لم
يكن في طباعها ميل مستقيم استحال ان تتحرك بالحركة المستقيمة فلا تكون
مركبة من اجسام مختلفة الطباع لانه لو تركبت منها لكانت بسائطها
قابلة للاجتماع فيصح عليها الانفصال فيصح عليها الحركة المستقيمة وقد بينا
انها تمتنع فتكون بسائط وتكون خالية عن الكيفيات الفعلية اعني الحرارة
والبرودة وما ينتهي اليهما والا لكان فيها ميل صاعد او هابط فتكون
قابلة للحركة المستقيمة وكذلك تكون خالية عن الكيفيات الانفعالية اي
الرطوبة واليبوسة وما ينسب اليهما والا لكانت قابلة للخرق والالتيام
والاتصال والانفصال فتكون قابلة للحركة المستقيمة وتكون خالية عن
لوازمها من الخفة والثقل والتخلخل والتكاثف لعين ما ذكرنا وتكون
شفافة لانها لا تحجب ما وراءها ولا تكون قابلة للكون والفساد
والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة واصول هذه المسائل ستاتي في موضع
يليق بها قال واما العناصر البسيطة فاربعة النار والهواء والماء

والارض واستفيد عددها من مزاوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية
اقول لما فرغ من الكيفيات اراد ان يشير الى العناصر واحوالها فبدا بالعناصر
البسيطة لتقدمها على المركبات بالطبع فقال واما العناصر البسيطة فاربعة
كرة النار والهواء والماء والارض واستفيد حصرها في هذه الاربعة من
اثبات الكيفيات الاربع الفعلية والانفعالية اي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة اليها بحسب الازدواجات الممكنة بيان ذلك ان
العنصريات نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل اي كيفيات تجعل موضوعاتها
مستعدة للتاثير في شيء آخر مثل الحرارة والبرودة والطعوم والروائح
وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع والبطيء اي كيفيات تجعل موضوعاتها
مستعدة للتاثر عن الغير بحسب السرعة او البطوء مثل الرطوبة واليبوسة واللين
والصلابة وغير ذلك ثم فتشنا فوجدنا لها قد تخلو عن جميع الكيفيات
الفعلية الا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي تنسبهم بالقياس الى
الحار وتنسخن بالقياس الى البارد فانا وجدنا جسما خاليا عن اللون
وجسما خاليا عن الطعم ولم نجد جسما خاليا عن الحرارة والبرودة
والمتوسطة وكذلك فتشنا فوجدناها خالية عن جميع الكيفيات
الانفعالية الا الرطوبة واليبوسة والمتوسطة بينهما فعلم بالاستقراء
ان العناصر البسيطة لا تخلو عن احدى الكيفيتين الفعليتين اي الحرارة
والبرودة ولا عن احدى الكيفيتين الانفعاليتين اي الرطوبة واليبوسة
ولما كانت الازدواجات الممكنة الثنائية من هذه الاربعة تزيد على

الفلكيات — اعتبار — فتشنا

اربعة

اربعة الحرارة مع اليبوسة والحرارة مع الرطوبة والبرودة مع الرطوبة والبرودة
مع اليبوسة كانت البسائط الموضوعة لهذه الازدواجات اربعة موضوع
الحرارة واليبوسة وهو النار وموضوع الحرارة والرطوبة وهو الهواء
وموضوع البرودة والرطوبة وهو الماء وموضوع البرودة واليبوسة
وهو الارض والدليل على انها كرات هو انها بسائط وقد علمت ان
الشكل الذي يقتضيه البسيط هو الكرية قال وكل منها ينقلب الى الآخر بلا
والى الغير بوسط او وسائط فالنار حارة يابسة شفافة متحركة بالتبعية
لها طبقة واحدة وفوق على حالة المركب لها والهواء حار رطب شفاف
له اربع طبقات والماء بارد رطب شفاف محيط بثلاثة ارباع الارض
له طبقة واحدة والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط شفافة لها
ثلاث طبقات اقول كل واحد من العناصر الاربعة ينقلب الى الآخر
بان يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الكون والفساد والانقلاب الى
الملاصق بلا وسط كانقلاب الارض ماء وبالعكس وانقلاب الهواء
ماء وبالعكس وانقلاب الهواء نارا وبالعكس والانقلاب الى غير الملاصق
بوسط او وسائط اما الانقلاب الى غير الملاصق بوسط كانقلاب
النار ماء بواسطة الهواء او بالعكس وانقلاب الهواء ارضا بواسطة
الماء وبالعكس واما الانقلاب الى غير الملاصق [illegible] فكانقلاب النار
الى الارض بواسطة الهواء ثم الماء وبالعكس والذي يدل على هذه
الانقلابات المشاهدة اما صيرورة النار هواء فان النار المنفصلة

ع — الكرة

لو رُشّت

عن الشعل لو بقيت لو رشّت ولا حرقت ما قابلها على بعض الجوانب فاذا
انقلبت هواءً واما صيرورة الهواء نارا فعند الحاح النفخ على الكور وسدّ
الطرق التي يخلفها الهواء الجديد كما يشاهد ذلك من يباشره واما
انقلاب الهواء ماءً فان الطاس المكبوب على الجمد يركبه ندى كلما نحيته
حدث مرة بعد اخرى ولا يكون ذلك بالترشح اذ الماء ليس يصعد
بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه اقبل للترشح
والصعود ولا يكون ذلك مجموعا في الهواء ثم نزل الى الطاس لان الهواء
المطيف به لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا
في الصيف لان الاجزاء المائية في الصيف لو كانت باقية في الهواء
لتصاعدت حتما لفرط الحرارة ولا تبقى مجاورة للاناء ولو كانت الاجزاء
المائية باقية في الهواء للزم اما نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث
الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع مع كون الاناء
بحاله الاولى واما تناقصها فيكون حدوث كل مرة انقص مما كان
قبلها واما تراخي ازمنة حدوثها فيكون بين كل حدوث وبين زمان
الحدوث الذي [illegible] قبلها لتباعدها عن الاناء وهذا كله على
خلاف [illegible] ان كانت برودة الاناء مقتضية لفساد الهواء
[illegible] الهواء المحيط به لكان الماء يكتسب برودة
الماء وكذلك الهواء المحيط به الى ان يجري الماء جليا او المشاهد
تكذبه فعلم ان الهواء صار ماءً بل حصل من اجزاء مائية لحيث كانجمد

تخيّنته

كان

الاناء

الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند التكيف
يشتد تكيفه بها وتحفظها بطباعه ولذلك ربما توجد الاواني
الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات
فالاناء المذكور لشدة برده يفسد الهواء المحيط به والماء لسرعة
تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المطيف به ظاهر عن
برودة الشديد سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء فاذا
اما اذا نحي منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده واما انقلاب
الماء ارضا فعند تحلل الابخرة بحيث تتلطف بالكلية واما
صيرورة الماء ارضا فعند انجماد المياه الجارية التي تترسب بحيث تصير
حجارة صلدة واما صيرورة الارض ماءً فعند ما تحل الاجساد الصلبة
الحجرية مياها سيالة تعرف ذلك اصحاب الحيل يعني بذلك اهل
الاكسير وذلك بان يصير اولا املاحا اما بالاحراق او بالتحويل ثم يذاب
بالماء ولما تبين الانقلاب بغير وسط يعلم امكان الانقلاب
بوسط او وسائط وهذه الانقلابات دالة على ان هيولى
العناصر مشتركة ولما اشار الى الانقلاب اشار الى مقتضى طبع
كل من العناصر الاربعة فقال النار حارة يابسة اما حرارة النار
فظاهرة محسوسة فان النار التي عندنا مع انها ربما تتكيف بالبرودة
ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار الصرفة بالطريق الاولى واما
يبوستها فالذي يدل عليها انها مفنية للرطوبة عن مادة الجمار

هواء

لما فيه نظر إذ يجوز أن يكون افتقار الرطوبة للتلطيف والتصعيد لا لأنها
يابسة في نفسها وقيل لأنها رطبة لأنها جعلت أقبل للتشكل بهذه الحركة
له وفيه نظر لأن التي تكون كذلك هي النار التي عندنا فجاز أن يكون
ذلك بسبب مخالطة أجزاء هوائية لها ويحتمل أن يكون النار البسيطة
فيها يبس ما إذا قيست إلى الهواء واستدل الشيخ الرئيس في الإشارات
على يبوسة النار بالصاعقة فإن النار إذا خمدت وفارقتها سخونتها
يكون منها أجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق ولو
تتولد الأجسام الصلبة من النار بعد خمودها ومفارقة سخونتها عنها
يدل على أنها يابسة وهذا إنما يستقيم أن لو تولدت الصاعقة أعني
الأجسام الصلبة الأرضية التي يقذفها السحاب من النار لكن فيه
نظر لأن الشيخ قال في بعض فوائده إن الصاعقة تتولد من الأدخنة
والأبخرة المتصعدة من الأرض المحتبسة في السحاب والنار شفافة
لأنها لم تكن ساترة لما وراءها من الكواكب وأيضا النار عندنا كلما
كانت أقوى كان تلونها أقل وكذلك أصول الشعل وحيث النار
قوية على شفافة لا يقع لها ظل والنار متحركة بالتبعية أي بمتابعة
الفلك لأنا نرى الشهب متحركة نحو المغرب وتلك الحركة بسبب حركة
كرة النار وفيه نظر فإن الشهب نرى تتحرك بحركات مختلفة تارة
من جهة المشرق وتارة من جهة المغرب وتارة إلى الجنوب وتارة إلى
الشمال وقيل إن السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فإذا تحرك

هي

ذلك

ذلك بحركته فلك القمر انتقل المتمكن فيه بالعرض كما في السفينة ضعيف
وإلا لزم أن يتحرك الهواء والماء والأرض والنار ذات طبقة واحدة
لأنها قوية على إحالة ما يماسها إلى النارية فلا يوجد في مكانها غيرها
والنار قوية على إحالة المركب إلى جوهرها ومكانها الطبيعي أن
يكون فوق الهواء بأن يكون شاملا للهواء شمولا لمقعر فلك القمر
والهواء حار رطب أما حرارته فبالنسبة إلى الماء وأما بالنسبة إلى
النار فلا يكون شديد الحرارة كحرارة النار والذي يدل على حرارة الهواء
بالنسبة إلى الماء أن الماء يتشبه به بصيرورته بخارا إذا سخن ولطف
ولو لم يكن أسخن من الماء لم يكن أخف وألطف منه والهواء الذي
لا يلينا إنما يحس ببرودته لأنه ممتزج بالبخار اختلطت به من
الماء وأما رطوبة الهواء أعني كونه ذا كيفية يقبل بسببها التشكل
وتركه بسهولة فظاهرة والهواء شفاف إذ لا يحجب ما وراءه وهو
مشمول للنار شامل للأرض والماء وله أربع طبقات الطبقة
الأولى الهواء المجاور للماء المتسخن بمجاورة الأرض المتسخنة بشعاع
الشمس وهي بخارية حارة والبخار هو المختلط بالرطب وهو أجزاء
مائية اكتسبت حرارة فتصاعدت لأجلها والطبقة
الثانية الهواء المتباعد عن الأرض انقطع عنه تأثير الشعاع لبعده
عن الأرض وهي بخارية باردة ويقال لها الطبقة زمهريرية
الطبقة الثالثة هو أقرب من الهواء الصرف أو المحض الطبقة الرابعة
الخالص

للأرض

الذي م



طبقة دخانية فان البخار وان صعد في الهواء لكن الدخان يجاوزه
ويعلو لانه اخف حركة واقوى منها نفوذا لشدة الحرارة والدخان
هو المتحلل اليابس وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة
فتصاعدت لاجلها والماء بارد رطب شفاف وهو ظاهر محيط بثلاثة
ارباع الارض وهو طبقة واحدة وهو والارض بمنزلة كرة واحدة
الارض باردة يابسة اما يبوستها فظاهرة واما بردها فلانها [illegible]
وطباعها ولم تسخن بسبب عن ظهرها بردها محسوس وهي ساكنة وما قيل
ان الارض تتحرك من المغرب الى المشرق وشروق الكواكب وافولها انما
هو بسبب حركة الارض حركة وضعية يومية فباطل لانها لو كانت متحركة
كما زعموا وجب ان لا يقع الحجر المرمي في الهواء على استقامته في موقعه الاول
بل يجب ان يقع في الجانب الغربي منه لتحرك الارض مدة صعوده وهبوطه
قدرا ما الى جانب المشرق وكذا ما قيل ايضا انها لو كانت متحركة كما زعموا
لوجب ان يكون الحركة لما ينفصل عن الارض كالسهم والطائر الى جهة حركتها
وهي المشرق ابطأ والى خلاف جهة حركتها وهو المغرب اسرع لان المتصل بالارض
من الهواء يمكن ان يتابعها فيما يتصل به من السهم والطائر والحركات
الاعلى لفلك لانها ذات ميل مستقيم فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة
بالطبع ويمتنع ايضا ان تتحرك الى سفل وعلو والا لما وصل الحجر المرمي
اليها ان كانت علوية ولما ترك الحجر المرمي الى فوق ان كانت سفلية
[illegible] والارض في وسط الكل اي مركزها منطبق على مركز الفلك الاعظم والذي

١٣٨

يدل على ذلك ظهور النصف من فلك البروج دائما وتطابق اظلال
الشمس في وقتي طلوعها وغروبها عند كونها على المدار الذي يساوي
[illegible] ظهوره وخفاءه على خط واحد مستقيم وعند كونها في جزئين
متقابلين من الدائرة التي تقطعها [illegible] الخاص بها والخسوف القمر
في مقاطراته الحقيقية والارض [illegible]
وان لم تكن ارضية صرفة فالارضية غالبة فيها والارض ثلاث طبقات
طبقة تميل الى المحوضة الارضية وتغشيها طبقة مختلطة من الارضية
والمائية هو طين وطبقة منكشفة عن الماء جففت وجهها الشمس وهو
البر والجبل وطبقات هذه العناصر الاربعة يجب ان تكون متميزة موجودة
على مراتبها ومحوضتها وذلك لان قوى الاجرام السماوية تنفذ فيها
فتحدث في السفليات الباردة حرارة تخالطها فتصير بذلك بخارية
ودخانية فتخلط بها نارية وهوائية وتصعد الى العلويات ايضا
ابخرة مائية وادخنة ارضية فتخلطها بها فيكاد ان يكون جميع المياه
وجميع الاهوية مخلوطة ممزوجة [illegible] فتشبه ان
يكون للاجزاء النارية فان الادخنة والابخرة لثقلها لا يبلغ ذلك
الموضع بحركتها فاذا بلغت [illegible] فالنار قوية على احالتها [illegible]
ان يكون باطن الارض اقرب الى المركز على هذه الصفة قال و
اما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها اقول اعلم ان لهذه الاجسام
الاربعة اعتبارات منها ان تحصل بتضعيفها عالم الكون والفساد

بلغ تصحيحا

قصور العبارة عنه شريف

وبهذا الاعتبار تسمى اركانا ومنها انها ينقلب كل منها الى الغير وبهذا
الاعتبار تسمى اصول الكون والفساد ومنها انها تنحل المركبات اليها
وبهذا الاعتبار تسمى عناصر ومنها انها تتركب المركبات منها وبهذا
الاعتبار تسمى اسطقسات ثم الدليل على ان المركبات اسطقساتها
هذه الاربعة الاستقراء بل النار غير موجودة في المركبات لانها لا
تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قسر هناك ولا تكون عن غيرها لان الجزء
المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول
غيرها اجيب المعد كاشعة الشمس وغيرها اذا صار غالبا على
سائر الاجزاء صار استعداده لقبول النارية اقوى قال وهي حادثة
عند تفاعل بعضها في بعض فتنفعل الكيفية في المادة فتكسر
كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج مع
حفظ صور البسائط اقول لا شك ان المركبات حادثة وذلك
لانها تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها بكيفياتها وذلك لا يتم
الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقا بالحركة فيكون مسبوقا بالزمان
فتكون حادثة فلهذا قال وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض
الاسطقسات اذا امتزجت تفاعلت في كيفياتها المتضادة
عن قواها بان يفعل كيفية كل واحد منها في مادة الاخرى فتكسر سورة
كيفية الاخرى فاستحالت في كيفياتها حتى يحصل منها كيفية متشابهة
في الكل متوسطة توسطا ما وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج

قاسر م

الجزء

المعد

فتنفعل م

حفظ صور

حفظ صور البسائط واعلم ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن
ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث ينفعل عنه ذلك لان فعل
كل منها ان كان مع انفعاله لزم ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء
اخر غالبا مغلوبا معا وان كان فعله في الاخر متقدما على انفعاله عنه
يلزم ان يكون الاخر المغلوب غالبا عليه وان كان بعد انفعاله عنه
يلزم ان يكون غالبا بعد ما كان مغلوبا فاذن لا بد وان يكون فعل
كل منها في الاخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز ان يكون من حيث
المادة فاعلا لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة والقابل من
حيث هو قابل لا يكون فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة
والكيفية هي المنكسرة لان الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية فيلزم
ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا والشيء في حالة واحدة كاسر و
منكسر لا مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا
منكسر والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل المادة فلذلك الجسم
المتوسط الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول صورة بينهما
ولا يلزم مح قوله كيفية متشابهة يكون تلك الكيفية متشابهة في
جميع اجزاء العناصر قوله متوسطة اي الكيفية المتشابهة متوسطة
بين كيفيات البسائط قوله مع حفظ صور البسائط اشارة الى بطلان
قول من يقول ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض
خلعت صورها ولبست صورة اخرى فيصير لها هيولى واحدة وصورة

اثر م

هو م

في الكل اي

اخرى م

واحدة وهي صورة واحدة متوسطة بين صور العناصر او صورة اخرى
من النوعيات على اختلاف الرأيين فان صور البسائط لو لم تكن
محفوظة لم يكن هناك مزاج بل كون وفساد لان المزاج انما يتصور

هناك ثم

عند بقاء الممتزجات والقول بالمزاج مبني على الاستحالة في الكيف
قد انكره طائفة من المتقدمين وهم اصحاب الخليط القائلون بان لا تغير في
الكيفية ولا في الصورة ويزعمون ان العناصر الاربعة لا يوجد شيء منها
صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما
يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها
ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه
على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا
وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم يزعمون ان الظاهر

بل هم

ليس على سبيل بروز على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما
يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان
مشتركان في ان الماء لم يصر حارا بل الحار اجزاء نارية خالطته ويفترقان
بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني انها وردت
عليه من خارج والقول بالمزاج لا يمكن الا بعد بطلان هذين
المذهبين والذي يدل على بطلان المذهب الاول ان الكثير من النار المنفصلة
عن خشبة الغضا وتبقى في ظاهر الجمر وباطنه مما لو كانت كامنة
فيها لاحرقتها فلا يسع عقلك ان يحكم بكون جميع النارية المنفصلة عنها

والباقية

والباقية فيها والذي يدل على بطلان المذهب الثاني حدوث
السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة
الباقية من غير حصول نار غريبة يمكن نفوذها في المحض كالحك
وهو اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كحجرين
يابسين فان المحكوك منهما حتى تلتهب فيه من غير نار وهو مما يغلب عليه
الارضية قال ثم تختلف الامزجة في الاعتدال بحسب قربها وبعدها
من الاعتدال مع عدم تناهيها بحسب الشخص وان كان لكل نوع طرفا
افراط وتفريط وهي تستعد اقول المزاج هو المعد لحصول صور المركبات
من المعدنيات والنباتات والحيوانات بيان ذلك ان المركبات
ثلاثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة لنفس
غاذية ونامية ومولدة للمثل ولا حس ولا حركة ارادية لها ويسمى

نباتا او ذو صورة لنفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحاسة متحركة بالارادة

وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صور
كالانسانية وهو اول شيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض
كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور
كمالات تختلف الآثار يصدر من الحيواني ما لا يصدر من النباتي و
من النباتي ما لا يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من
هذه الثلاثة جنس لانواع لا تنحصر بعضها فوق بعض وكذلك
يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا تنحصر لا يكاد
يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف وليس هذا الاختلاف

ولا من الاشخاص

بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدا المفارق فانه
احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذا بسبب امور
مختلفة والامور المختلفة في الهيولى هي الصور الاربع النوعية التي
للعناصر التي هي مواد المركبات والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها
لان الاختلاف الذي يكون بسببها يدعي على اربعة فهو اذا بحسب احوالها
في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب من الامزجة فان التركيب يختلف
باختلاف مقادير الاسطقسات والمزاجات تختلف باختلاف التراكيب
ولما كان امكان انقسام الاسطقسات غير متناه وان كان لكل نوع مزاج
عرض بين طرفي افراط وتفريط لو جاوز ذلك الطرف لم يكن ذلك
النوع لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة
الشخصية بحسب انقسام الاسطقسات التي وقع فيها هذا المزاج النوعي
ولا يخرج شيء من تلك الاشخاص عن حدي المزاج الذي يكون لذلك
النوع والامزجة تسعة وذلك لان المقادير الكيفيات المتضادة
في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو الغير المعتدل
وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في الحرارة فقط او البرودة
فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او خروجه عن الاعتدال في
كيفيتين ولا يمكن في المتضادتين بل في الحرارة واليبوسة او في
الحرارة والرطوبة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة
فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد

بسببها

كان امكان التراكيب غير متناه فكان امكان الامزجة غير متناه وتلك الاختلافات الواقعة في الامزجة هي اسباب معدة لاختلاف المركبات فكان امكان اشخاص غير متناه م م م

النوع

في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال م

فيكون

فيكون الجميع تسعة والمعتدل الحقيقي لا يمكن وجوده ولا بقاؤه اذ
لو كان له وجود فلا يخلو اما ان يكون له ميل طبيعي الى مكان او لا وكلا
القسمين باطل اما الثاني فظاهر لانه يمتنع وجود جسم لا ميل فيه الى
مكان واما الاول فلانه لو كان له ميل طبيعي الى مكان فلا يخلو اما
ان يكون ذلك المكان احد بسائطه او غيره والثاني باطل اذ لا مكان
للمركب غير مكان بسائطه والا لزم الخلا قبل حدوث المركب وكذا
الاول لانه لو كان له ميل طبيعي الى مكان احد بسائطه لزم الترجيح
بلا مرجح ضرورة تساوي البسائط فيه فلا يوجد المعتدل الحقيقي
فالموجود من الامزجة ما هو خارج عن الاعتدال وقد يطلق المعتدل
على ما توفر عليه من الاسطقسات بكمياتها وكيفياتها القسط الذي
يليق به والمعتدل بهذا المعنى موجود وهو ماخوذ من العدل في
القسمة والاول من التعادل وان لم يتوفر عليه ذلك يسمى خارجا
عن الاعتدال والخارج عن الاعتدال بهذا المعنى ايضا ثمانية لانه
اما احر او ابرد او ارطب او ايبس او احر وارطب او احر وايبس او
ابرد وارطب او ابرد وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على الاول لم
يكن الموجود منها الا ثمانية وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة

قال الفصل الثالث في احكام الاجسام

الاجسام في وجوب التناهي لو كان شيء منها غير متناه فهو اذا فرض له خط غير
متناه بمثله مع فرض نقصان بخمسة اقول لما ذكر في الفصل الثاني

مما ينبغي م

مباحث الاجسام واقسامها واخّر البحث عنها الى البحث عن بعض
احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقال وتناهي
الاجسام في وجوب التناهي لانه يمتنع وجود بعد غير متناه لان
ما فرض له ضد التناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض
انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرضه عدمه
يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا لما قلنا ان كل ما فرض
انه غير متناه يلزم التناهي لان ما فرضنا انه غير متناه اذا قيس
اي بما فرض ايضا انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك بان
نفرض في البعد الغير المتناهي خطا غير متناه ونفرض خطا آخر مبدؤه بعد
ذلك الخط بذراع فيحصل في الوهم خطان المفروض الاول والمفروض
الثاني ويكون الخط الثاني انقص من الخط الاول بذراع فنطبق الثاني
على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني ولا ينطبق على الاول والا يلزم
ان يكون الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون
متناهيا والاول انما يزيد عليه بقدر متناه وهو ذراع فيكون الاول
ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما
محالا وما ورد على هذا البرهان من الاعتراضات فقد ذكر في امثال المطول
مع الجواب عنها قال ويحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا
مع وجوب اتصافه التناهي به اقول هذا برهان آخر على وجوب تناهي
الابعاد وتقريره ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية

وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما محفوظة بان يكون
تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل
من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع
يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بقدر
تزايدهما والبعد بين الضلعين يجب ان يكون متناهيا والا لكان
غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو محال فيجب ان يكون الضلعان
ايضا متناهيين لانهما لو كانا غير متناهيين والبعد بينهما يتزايد
بقدرهما يلزم ان يكون البعد بينهما غير متناه وقد قلنا انه يجب ان
يكون متناهيا هف واذا كانا متناهيين يلزم ان يكون الابعاد متناهية
والا يلزم من عدم تناهيها عدم تناهي الضلعين وقد بينا انه يجب
تناهيهما هف قال واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة
اقول اختلفوا في ان الاجسام متماثلة في حقيقة الجسمية اي الجسمية
الصادق على جميع الاجسام حقيقة واحدة ام لا فذهب جمهور الحكماء
الى ان حقيقة الجسم في الجميع واحدة وخالفهم النظام واحتج المصنف على
ما ذهب اليه جمهور الحكماء فقال واتحاد الحد الدال على ماهية الجسم عند
كل قوم مع اختلاف الاقوال فيه وانتفاء القسمة في الحد دال على
الوحدة اي على ان حقيقة الجسم واحدة في الجميع فان المختلفات لا
يمكن جمعها في حد واحد من غير ان تقع فيه قسمة كقولنا الحيوان اما
ناطق او صاهل في حد الانسان والفرس وانما قلنا ان حد الجسم واحد

عند كل قوم لان عند الاوايل لجميع الاجسام من حيث هو جسم حد واحد
وهو قولنا ان الجوهر القابل للابعاد الثلاثة وعند المتكلمين لجميعها
ايضا من حيث هي جسم حد واحد وهو الطويل العريض العميق ولا تفاوت في
كل من الحدين واحتج النظام على التخالف بتخالف خواصها والجواب ان
تخالف الخواص يستلزم تخالف الانواع لا تخالف تمام الحد **قال**
والضرورة قضت ببقائها **اقول** ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية
وخالفهم النظام وادعى الجمهور بان الضرورة قضت ببقاء الاجسام
وقيل ان هذا النقل من النظام غير معتمد عليه وقيل انه قال باحتياج
الاجسام الى المؤثر حال البقا فذهب وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها
وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد
للاجسام حتى يقولوا ينتفي بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تفنى
عند القيامة فلا بد من القول بانها لا تبقى كما في الاعراض **قال**
ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومة كالهواء
ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري **اقول** يجوز خلو
الاجسام عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان
والمشمومة اي الروايح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات ونقل
عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه واستدل على ما نقل عنه بقياس اللون
اللون على الكون فانه لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون
قياسا عليه وبقياس ما قبل الاتصاف على ما بعد الاتصاف فانه لما

قد جرت

قد جرت بخلو الالوان عقيب زوالها وكما امتنع خلو الجسم عنها بعد
الاتصاف امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا عليه ومنع القياس الاول
بخلوه عن الجامع والقياس الثاني بالفرق فان امتناع الخلو بعد الاتصاف
موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فانه
هذا ظهر الفرق ولا نسلم الحكم في الاصل قلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف
والاجسام مرئية بتوسط اللون والضوء لكن مرئية بذاتها ان
جزمنا بشرط شيء والا لما رئي الهواء وهذا الحكم ضروري لا حاجة له الى
دليل **قال** والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية
حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو
ظاهر واما تناهي جزئياتهما فلانه لو وجد ما لا نهاية له مع التطبيق
لوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ووجب زيادة المتصف
باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص
الزايد ايضا والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث
متناهية فالاجسام متناهية **اقول** اعلم ان مسئلة حدوث الاجسام
من المسائل المعضلة التي تحيرت فيها الالباب فذهب اهل الملل
من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الى حدوثها بالحجة التي
اعتمد عليها جمهور المتكلمين وتقريرها ان الاجسام كلها حادثة
لانها لا تخلو عن جزئيات حادثة متناهية وكل ما هذا شانه يكون
حادثا اما الصغرى فلان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون لا

والحد

أثر

قيل له

حادثه م

الجسم لا بد وان يكون له وضع وهو نسبة بعض اجزاء الشئ الى بعض والى
الامور الخارجة عنه لا يخلو اما ان يكون باقيا على الوضع او منتقلا عنه فان
كان الاول يكون ساكنا وان كان الثاني يكون متحركا وكل منهما حادث
اما الحركة فلانها تقتضي المسبوقية بالغير والقديم لا يكون مسبوقا بالغير
اما الاول فلان الحركة ماهيتها انها انتقال من حالة الى حالة والانتقال
من حالة الى الاخرى لا بد وان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل
عنها فاذا حقيقة الحركة من حيث انها تلك الحقيقة تقتضي المسبوقية
بالغير واما الثانية فظاهر لان القديم ما لا يسبقه غيره واما
السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله والتالي باطل بيان الملازمة
فلان القديم ان كان واجبا لذاته امتنع زواله وان لم يكن واجبا لذاته
افتقر الى مؤثر ولا بد من انتهائه الى الواجب لذاته دفعا للتسلسل وذلك
الواجب اما ان يكون موجبا او مختارا والثاني باطل لان فعل المختار
محدث لامتناع القصد الى ايجاد الموجود والقديم ليس بمحدث فتعين
الاول ح ان لم يتوقف تأثيره فيه على شرط لزم من وجوب ذلك
المؤثر وجوب الاثر وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان ممكنا
عاد التقسيم في احتياجه وان كان واجبا لزم وجوبه لوجوب العلة والشرط
امتناع زوال ذلك القديم واما بيان بطلان التالي فلانا نشاهد
في الفلكيات والعنصريات الحركة فثبت ان الاجسام لا تخلو من جزئيات الحركة
والسكون الحادثين واما بيان تناهي جزئيات الحركة والسكون فلان

وجوده

وجود ما لا يتناهى محال بالتطبيق بان تفرض جملة من جزئياتها غير
متناهية من احد الجانبين متناهية من الجانب الاخر وتنقص منها
قدرا متناهيا ونطبقها في التوهم الطرف المتناهي من الجملة الزائدة
على الطرف المتناهي من الجملة الناقصة حتى يقابل كل فرد من افراد
احدى الجملة بما يساويه في المرتبة من الجملة الاخرى فان لم تنقص الجملة
الناقصة عن الزائدة في الطرف الاخر كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره
وهو ممتنع وان انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف كانت متناهية
في الجانب الاخر والزائدة عليها بمقدار متناه والزائد على المتناهي بقدر
متناه يكون متناهيا فالكل متناه في الجانب الذي فرضناه غير
متناه فيه هف قوله والوصف اشارة الى دليل اخر على تناهي جزئيات
الحادثة المترتبة تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين
اي كونه سابقا على ما بعده وكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان
وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة
من الان مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث
هو بعينه لاحق كانت اللواحق والسوابق المتباينان بالاعتبار متطابقين
في الوجود فيجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو متصف بها
على المتصف بالاخرى اي يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في
الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذا اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل
انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه متناهية فلزم

ان يتناهى الوضع انه غير متناه هف واما بيان ان كل ما لا ينفك عن
الحوادث المتناهية فهو حادث فلان الضرورة قضت بحدوث ما
لا ينفك عن الحوادث المتناهية لان ما لا ينفك عن الحوادث لانه
لو كان قديما فلا يخ اما ان يكون في القدم منفكا عن الحوادث اولا
والثاني يلزم منه تقدم الحوادث والاول يلزم منه خلاف
المقدر فثبت ان الاجسام حادثة وللقائل ان يقول ان اردتم بقولكم
ان الحركة تقتضي المسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون نوعها مسبوقا
بالغير فممنوع وان اردتم به انها تقتضي ان يكون كل جزئي منها
انا وقع مسبوقا بالغير فمسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون مجموع الجزئيات
التي لا اول لها مسبوقا بالغير حتى يلزم ان لا تكون قديمة فانه يجوز
ان يكون كل جزئي من الجزئيات مسبوقا بالغير ويكون مجموع الجزئيات
التي لا اول لها لا يكون مسبوقا بالغير بحيث انه يكون مسبوقا بشيء
اخر غير الجزئيات فان قيل ان ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من امر
ينقضي ومن امر يحصل فاذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية
القديم غير مسبوقة بالغير اجيب بان نوع الحركة باق مع الامور المنقضية
والامور الحاصلة لم يدل دليل على ان ذلك النوع مسبوق بالعدم بل
الدليل دل على ان جزئياتها مسبوقة بالعدم فجاز ان يكون ماهية
الحركة موصوفة بالدوام واشخاصها لا تكون كذلك والتركيب من
امر ينقضي ومن امر يحصل يرجع الى اشخاصها لا الى نوعها فاذا نوعها

جاز ان

جاز ان يكون قديما وايضا للقائل ان يقول لا نم ان السكون اذا توقف
على شرط ممكن وعاد التقسيم فيه يلزم التسلسل وانما يجوز ان يكون
كل شرط مشروطا بشرط اخر قبله لا الى اول واما ما قيل في تناهي الحوادث
نظرا الى التطبيق فلانه لا يقع الا في الوهم وذلك لانه يتصور بشرط
المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم وانما قلنا ان التطبيق
لا يقع الا في الوهم لان جزئيات الحركة لا تقع في الخارج معا فلا يقع
التطبيق فيهما في الوجود والحاصل ان التطبيق انما يتم ان لو حصل
جملتان اما في الوهم او في الوجود فكلاهما منتف واما ورود السبق
واللحوق في كل حادث فلانه يتوقف على حصول السوابق في الوهم او
في الخارج وهو متصور لما ذكرنا في التطبيق قال ولما اشتغال
الاعراض لا بها ثبت حدوثها اقول لما فرغ من بيان حدوث الاجسام
اشار الى حدوث الاعراض اي الجسمانية ايضا وذلك لان الاعراض
الجسمانية اشتغال قيامها الا بالاجسام فتكون متوقفة على الاجسام
الحادثة والمتوقف على الحادث حادث قال واختص الحدوث بوقته
اذ لا وقت قبله والمختار يرجح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم
والمادة منفية والقبلية لا تستدعي الزمان وقد سبق تحقيقه
اقول لما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة
دلايل القائلين بقدمها تقرير الدليل الاول منها ان الاجسام لو
كانت حادثة لكان لها مؤثر فلا يخ اما ان يكون قديما او حادثا

غير م

والثاني لا يخ اما ان ينتهي الى موثر قديم اولا والثاني باطل والا يلزم الدور او التسلسل وكلاهما مح فاذا لا بد وان يكون لها موثر قديم او ما ينتهي الى موثر قديم وعلى التقديرين لا بد من موثر قديم فذلك الموثر لا يخ اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه موثرا في اثاره حاصلا في الازل او لا فان كان الاول فلا يخ اما ان يجب مع حصوله حصول اثاره او لا فان كان الاول يلزم قدم اثاره فيلزم قدم الاجسام هف مع انه المدعى واما ان لا يجب كان وجوده مع عدم تلك الاثار جائزا فلنفرض ذاته مع مجموع الامور المعتبرة في الموثرية تارة مع وجود تلك الاثار وتارة مع وجود عدمها فاختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت اخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر ما لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الامر او لا يتوقف فان كان الاول كان ذلك المخصص معتبرا في الموثرية وهو ما كان حاصلا قبل ذلك فاذا كل ما لا بد منه في الموثرية ما كان حاصلا في الازل كما قد فرضناه حاصلا هف وان كان الثاني كان ذلك ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي على الاخر من غير مرجح وهو مح وان كان الثاني وهو ان لا يكون جميع ما لا بد منه في كونه موثرا في اثاره حاصلا في الازل فلا بد ان يتوقف على حدوث امر فذلك الحادث لا بد له من موثر فينتقل الكلام اليه ونقول لا يخ اما ان ينتهي الى موثر قديم اولا فان كان الثاني يلزم الدور او التسلسل

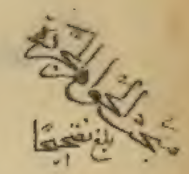
وان كان الاول فنائر ذلك الموثر في الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث اولا فان كان الثاني يلزم قدمه وان كان الاول ينقل الكلام اليه ويلزم الدور او التسلسل في الحوادث لا الى اول لها ومع تقرير الجواب ان اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه اذ لا وقت قبل ذلك الوقت فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا امتياز بينها الا في الوهم ولا حكام الوهم في امثال ذلك غير معقولة ووجود الزمان يبتدي مع اول وجود العالم لا يمكن وقوع سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا لقائل ان يقول العالم يمكن ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا يكون ابتداء سائر الموجودات ممتنعا لذاته والا لزم الانقلاب او لغيره فيتوقف على انتفاء ذلك الغير فلا يكون كل ما لا بد منه في الموثرية حاصلا اولا والتقدير بخلافه تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام ان كان موجبا لذاته يلزم من قدمه قدم الاثر وان كان مختارا فلا بد له من غاية في الايجاد فيكون مستكملا بالايجاد فيكان ناقصا لذاته تقرير الجواب ان المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر فعلى هذا لا يكون للفعل غاية هذا على راي بعض وعند بعض الغاية استكمال الفعل لا الفاعل وعند بعضهم ان الغاية هو نفس الفاعل ان لا يقال انما يفعل لذاته ولا يتوقف على كمال تقرير الدليل الثالث ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها ممكن الوجود والا لكان ممتنعا اما ثابتا لانه ثابت وذلك المحل لا يكون نفس الاجسام لا

الاولى

ابتداء

فان كان

مباينا لها بل مقارنا لها وهو المادة ثم ان كانت المادة حادثة افتقرت
الى مادة اخرى ولزم التسلسل والا لزم قدم المادة ويلزم من
قدم المادة قدم الصورة فيلزم قدم الجسم على تقدير حدوثه وتقرير
الجواب انا بينا ان المادة منفية وان الحادث لا تسبقه المادة
وقد عرفت ما فيه تقرير الدليل الرابع ان قبل كل حادث حادثا
لا الى اول وهذا ينافي القول بحدوث العالم وانما قلنا ان قبل كل حادث
حادثا لا الى اول لان الزمان لا يقبل العدم الزماني لان كل محدث
فعدمه سابق على وجوده ومفهوم ذلك السبق امر مغاير للعدم لان
العدم قد يكون قبل وقد يكون بعد والقبل لا يكون بعد وتلك القبلية
صفة ثبوتية فقبل الحادث حادث اخر والكلام فيه كما في الاول
فقبل كل حادث حادث لا الى اول وتقرير الجواب ان القبلية لا
تستدعي الزمان لتقدم تحقيقه وقد عرفت ما فيه واعلم ان كل حادث له
علل اربع الفاعل والغاية والمادة والصورة وهذه الدلايل الاربعة
ماخوذة من هذه الاربع الاول من العلة الفاعلية والثاني من الغائية
والثالث من المادية والرابع من الصورية



الفصل الرابع في

الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده
مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه امران ولا سبق لمشروط باللاحق
في تاثيره او وجوده والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه لان
المؤثر مختار اقول لما فرغ من مباحث الاجسام شرع في البحث عن

الجواهر

الجواهر المجردة اعني العقول والنفوس اما العقل فهو الجوهر المجرد
الذي لا يتعلق بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فقد انكره المتكلمون
وقالوا لو وجد جوهر مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لشارك الباري
تعالى في هذا المعنى فيلزم ان يكون ذات الباري مركبا من الامر
المشترك وما به يمتاز عنه وهو ممتنع والجواب عنه ان المشاركة في
العوارض لا سيما في السلب لا يقتضي التركيب في الذات واليه هنا
اشار بقوله اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه ثم قال المصنف وادلة
وجوده اي ادلة وجود العقل مدخولة اي مزيفة منها ان الله تعالى
واحد من جميع الجهات فالصادر عنه اولا لا يكون الا واحدا بسيطا
ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد الصادر عنه اولا جسما والا لصدر عنه
امران لان الجسم مركب من الهيولى والصورة وليس واحد منهما علة
للاخرى ولا واسطة مطلقة للاخرى والا يلزم تقدم احديهما على
الاخرى بالتشخص وليس كذلك بل يحتاجان معا الى علة توجد كل
واحدة منهما فلو كان الجسم هو المعلول الاول يلزم ان يصدر عن
الواحد الحقيقي امران وقد عرفت بطلان ذلك ولا يجوز ان
يكون صورة او نفسا لان كل واحدة منهما مشروطة بالمادة في فاعليتها
اما الصورة فلان فاعليتها موقوفة على تشخصها وتشخصها موقوف
على المادة واما النفس فلان فعلها يتوقف على الالة المحتاجة الى
المادة فلو كان المعلول الاول هو الصورة او النفس لكانت سابقة

في تاثيرها على المادة ضرورة كون المادة متأخرة عنها لانها معلولة لها ولا يجوز ان تكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا سبق للشرط في تاثيرها فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق للمشروط باللاحق في تاثيره اي لا سبق للشروط هو الصورة او في تاثيره بما فرض لاحقا اعني المادة ولا يجوز ان يكون عرضا والا يلزم ان يكون العرض موجودا قبل الجوهر لان المعلول الاول سابق على غيره ويمتنع ان يسبق العرض على الجوهر اذ الجوهر شرط في وجود العرض والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق للمشروط هو العرض في وجوده بما فرض لاحقا اعني الجوهر ولا يجوز ان يكون المعلول الاول المادة لان المادة لو كانت هي المعلول الاول لكان لها صلاحية التاثير لان المعلول الاول موثر فيما بعده لكن المادة انتفت عنها صلاحية التاثير لان المادة هي القابلة فقط وما هو قابل فقط لا يصلح للتاثير لان نسبة القبول الامكان الخاص ونسبة الفعل الوجوب ويمتنع ان يكون للشئ الواحد بالقياس الى واحد اخر له نسبة الوجوب ونسبة الامكان والى هذا اشار بقوله ولا لما انتفت صلاحية التاثير لو كانت سابقا يلزم ان يكون موثرا بالنسبة الى ما بعده ويمتنع ان يكون ما انتفت عنه صلاحية التاثير فاعلا وايضا لو كان الهيولى هي المعلول الاول لكانت متقدمة بالوجود على الصورة وهو محال فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل لان المعلول الاول

عنه اي لا سبق لما انتفت صلاحية التاثير عنه لان ما انتفت صلاحية التاثير عنه

لابد

لابد وان يكون ممكنا والممكن اما عرض او جوهر والجوهر منحصرة في الخمسة وقد تبين امتناع ان يكون المعلول الاول عرضا او واحدا من الجواهر الاربعة التي هي غير العقل فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل هذا هو تقرير الدليل واما بيان ضعفه فلان الله تعالى كما ستعلم مختار والمختار يجوز ان تتعدد اثاره وافعاله هذا بعد تسليم لا انتفى بواطلها هذا الدليل الثاني ان يقول على تقدير كونه موجبا لا نسلم انه واحد من جميع الجهات فان الوجود المطلق معقول لنا مع كونه الواجب فيه حقيقة الوجود المطلق العارض له فيجوز ان يصدر عنه اثنان والوجود المطلق وان كان عرضا عقليا لكن يجوز ان يكون حيثية للصدور كما زعمتم في المعلول الاول قال وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل اذ الفاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن لا يتوقف على دوام ما اوجبنا انقطاعه وعلى اقسام الطلب مع المنازعة في استلزام المحال اقول هذا دليل اخر على اثبات العقول مع ما يرد عليه ولما كان هذا الدليل متوقفا على مقدمات لم تتبين في المتن احتجنا الى ان نورد على وجه يشتمل على جميع مقدماته بالفعل بحيث لم يبق شيئا تقرير الدليل ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي تفرضها اولى بما عليه من الوضع والمحاذاة من بعض بحسب طبائعها لان الطباع التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا تقتضي امورا مختلفة

المتشدد [illegible]

ما

فلا يكون شيء من الوضع والمحاذاة لشيء من طبائع الأجزاء المفروضة واجبًا فالنقلة عنها جائزة وتلك النقلة لا تتصور الا بالميل لأن الحركة بدون الميل محال لما سنعرف فيجوز ان يكون في طبعها ميل وما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طبعها الا الميل المستدير فوجب ان يكون في الأجرام السماوية مبدأ ميل مستدير ووجود مبدأ الميل المستدير في الجرم البسيط دال على أنه يمتنع ان يصد عنه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي أيضًا ممتنع إذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج إذ وجود ميل مستقيم ومركب يمتنع وجوده على الاجرام السماوية ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل فيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة والحركة المستديرة للاجرام السماوية ارادية لأن الحركات اما قسرية او طبيعية او ارادية وذلك لأن مبدأها اما خارج عن المتحرك فتكون قسرية او غير خارج وح اما ان يكون بدون شعور فتكون طبيعية او مع شعور فتكون ارادية ولا يجوز ان يكون حركة الاستدارة للاجرام السماوية قسرية لأن مبدأها طبيعي لما عرفت ولا يجوز ان تكون طبيعية لأن كل ما يتوجه اليه الحركة المستديرة يكون تركًا لما توجه اليه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يكون بحركة واحدة تميل بالطبع عما تميل اليه بالطبع ويكون طالبًا بالحركة وضعًا ما بالطبع في موضع ما له هاربًا عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكًا

والمتروك عنه بالطبع مطلوبًا بالطبع لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائمًا مطلوبة بالطبع غير هارب منها لأنا نقول الحركة ليست من الكمالات الثابتة بل انما تطلب لغيرها فان المتحرك الذي هو قار الذات لا يقتضي لذاته ما لا قرار له في ذاته لان مقتضى الشيء لذاته يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمتحرك القار انما يقتضي الحركة لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل بها ويكون مما يقتضيه لذاته ذلك المتحرك فهو ذلك الشيء لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وأيضًا فان الحركة لذاتها تقتضي التأدي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير فتعين ان تكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك وارادة المتحرك تستلزم التشبه بالكامل أي التشبه بالذات التي كمالها حاصلة بالفعل وذلك لأن الارادة تقتضي ان يكون للمريد المتحرك غرض من التحرك وذلك الغرض اما حسي او عقلي وذلك لأن ذلك الشيء اما ان يكون تصوره ما يغاير وقوع الحركة اولا والاول هو الحسي والثاني هو العقلي فان كان حسيًا تكون الحركة صادرة عن تصور حسي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فالذي يجذب الملائم هو الداعي الشهواني والذي لدفع المنافر هو الداعي الغضبي والاغراض الحسية

مَيل والطلب م

[illegible]

تكون م

وهو م

الجرم م

الغرضين

لا تخرج عن هذين ولا يجوز ان يكون للداعي شهوانيا وغضبيا لان الشهوة
والغضب يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائم الى حال
غير ملائم وبالعكس والاجرام السماوية لا تنخرق ولا تكون ولا تفسد ولا
تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل لما عرفت فلا تنتقل
الاجرام السماوية من حال ملائم الى حال غير ملائم فلا يكون لها شهوة ولا
غضب فلا يكون تحركاتها للداعي شهوانيا وغضبيا فلا يكون غرضها امرا
حسيا فتعين ان يكون غرضها امرا عقليا وذلك الامر العقلي اما ان
يمكن حصوله بالحركة او يمتنع والثاني باطل لان الارادة المنبعثة عن
تصور عقلي لذات عاقلة مجردة عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون
نحو شيء محال وانما قلنا التصور العقلي لذات عاقلة مجردة عن الغواشي
المادية الغريبة لما ستعرف ان التصور العقلي لا يمكن لغيرها فلا بد وان يكون
لامر يمكن حصوله بالحركة وذلك الغرض الممكن الحصول اما ان يكون
حصوله مظنونا او محققا والاول باطل لان الحركة واجبة الدوام
فتبتنى على امر واجب الدوام والمظنون لا يجب دوامه فتعين ان
يكون حصوله محققا ح اما ان يكون عائدا الى السافل اي
العالم العنصري او الى نفسها او الى امر اعلى منها والاول والثالث محال
لانه يلزم استكمال الكامل بالناقص فتعين ان يكون الغرض عائدا
الى نفسها ح يكون ذلك الغرض اما ذاتا او صفة وعلى التقديرين
اما ان ينال او لا ينال فان لم ينل فاما ان ينال ما يشبهه او لا فان كان

الاول

الاول والثالث يوجب انقطاع الحركة وذلك لانه اذا حصل لم يبق
طلبه فيجب انقطاعها ولذا الرتبة ولما يشبهه تبقى بالقوة ابدا فيجب ان
تنقطع الحركة لانه ح لا يكون محقق الحصول وقد عرفت ان دوام الحركة
لا يبتنى على ما لا يتحقق دوامه فتعين ان يكون الغرض هو ان ينال
شبه ذات او صفة ونيل الشبه اما دفعة او على سبيل التعاقب والاول
بط والا لوجب انقطاعها فتعين الثاني ولا يجوز ان يكون ذلك المتشبه
به واجبا والا لكان المتشبه به في جميع السماوات واحدا وليس
كذلك ولا يجوز ان يكون عنصريا او عرضا له والا ان يكون الكامل
مستكملا بالناقص ولا ان يكون جرما سماويا او نفسا سماوية والا
لكانت حركة المتشبه والمتشبه به متفقة في النحو والسرعة والبطوء
وليس كذلك واذا ثبت انه يكون المتشبه به هو العقل ولا يجوز
ان يكون عقلا واحدا والا لاتفقت الحركات في مناهجها وكيفيتها
وليس كذلك فتعين ان يكون المتشبه به عقولا متكثرة هذا تقرير الدليل
واما تقرير ضعفه فلانه موقوف على دوام الحركة وقد عرفت
ان الحركة لها بداية فلا تكون دائمة واليه اشار بقوله لتوقفه على
دوامها واوجبنا انقطاعه اي هذا الدليل يتوقف على دوام
الحركة التي اوجبنا انقطاعها حيث بينا انها حادثة وايضا
مبني على حصر الطلب في الاقسام التي ذكرت والحصر فيها ممنوع
وايضا يمكن ان ينازع في امتناع طلب المحال فان لقائل ان يقول

لا يكون جرما سماويا ولا
نفسا سماوية فظهر انه
ليس يعرض فيها فتعين
ان م ٣

لا يجوز ان تتحرك الاجرام السماوية لغرض ممتنع الحصول وما ذكره في بيان امتناع طلب المحال ضعيف هنا بعد تسليم المقدمات التي بنوا عليها هذا الدليل من امتناع حركاتها على الاستقامة ووجود الميل المستدير في طباعها ومن كون الحركة غير مطلوبة بالذات وكل واحدة من مقدمات الدليل يمكن ان ينازع فيها قال وقولهم لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف بمنع الامتناع الذاتي اقول هذا اشارة الى دليل اخر على اثبات العقول مع الجواب عنه تقرير الدليل انه لا علية بين المتضايفين اي الحاوي والمحوي اي لا يكون الحاوي علة للمحوي ولا المحوي علة للحاوي اما ان الحاوي لا يكون علة للمحوي فلانه لو كان الحاوي علة للمحوي يلزم ان يكون الممتنع بالذات ممكنا والتالي ظاهر الفساد وبيان الملازمة ان الحاوي لو كان علة للمحوي لكان متقدما بالوجود والوجوب على وجود المحوي ووجوبه لان العلة متقدمة بالوجود والوجوب على وجود المعلول ووجوبه فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي بالعلة كان تشخص المحوي المعلول لكان وجود لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول فاما الوجود والوجوب فبعد وجود الحاوي ووجوبه فلا يخ اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوب الحاوي او بعد وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملا المحوي

واجبا مع وجوب الحاوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه لكن قد بينا ان الملا المحوي لا يكون واجبا مع وجوب المحوي الحاوي فيلزم ان يكون عدم الخلا داخل الحاوي ايضا غير واجب مع وجوب الحاوي فيكون ممكنا مع وجوب الحاوي وقد بينا ان الخلا ممتنع لذاته فثبت ان الحاوي ليس بعلة للمحوي واما ان المحوي ليس بعلة للحاوي فلانه لو كان المحوي علة للحاوي يلزم ان يكون الاقوى والاعظم معللا بالاضعف والاصغر فان الحاوي اقوى واعظم من المحوي والوهم لا يذهب الى تعليل الاقوى بالاضعف ولا يمكن ان يكون الجسم مطلقا علة لجسم اخر وذلك لان الجسم يفعل بصورته لانه انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا الا موجودا بالفعل بصورته لان المادة انما تكون الجسم موجودا بها بالقوة والفعل الصادر عن صورة الجسم انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لان الصورة انما تقوم بمادتها فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة المادة فتكون بمشاركة الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان له وضع خاص بالنسبة الى جرمها فاذا الجسم انما يفعل بصورته بمشاركة الوضع والفاعل ايضا



الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة
الوضع فالجسم اذا يكون فاعلا لما وضع بالقياس اليه وما يكون علة للجسم
ان يكون او كاملة لجزئية لكن لا وضع لجزئي الجسم بالنسبة الى الجسم
الا حتى يوجبهما او لان قبل الايجاد لا يكون لجزئيه وجود فضلا
عن ان يكون لهما وضع فان الجسم لا يكون علة للجسم الجزئي وبهذا يعرف
ان الصورة والنفس والاعراض القائمة بها لا يكون علة للجسم وكذلك
الهيولى لا يكون علة وكذلك الواجب لذاته فتعين ان يكون خالق الجسم
هو العقل هذا تقرير الدليل واما تقرير الجواب فبان يقال لا نسلم ان
الخلا ممتنع لذاته لانه لو كان الخلا ممتنعا لذاته لكان نقيضه واجبا
لذاته لكن لا يكون عدمه واجبا لذاته لان كون نقيضه واجبا
لذاته ينافي كون ما نفيه اعني وجود المحوي لغيره ولقائل ان يقول
انا اردتم بقولكم ان كون نقيض الخلا واجبا لذاته ينافي كون ما نفيه
اعني المحوي واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا بغيره هو الحاوي فمسلم
لكن لا يلزم من هذا انتفاء الاول من المتنافيين لجواز ان يكون
صدق التنافي بانتفاء الثاني من المتنافيين وهو ان لا يكون المحوي واجبا
بغيره الذي هو الحاوي وانتفاء هذا لا يوجب ان لا يكون المحوي واجبا
بغيره لجواز ان يكون انتفاء هذا بانتفاء وجوبه بالحاوي لا بانتفاء
وجوبه بالغير فان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وان اردتم بقولكم
ان نقيض كون الخلا واجبا لذاته ينافي كون ما نفيه اي المحوي واجبا بغيره

انه ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب
المحوي بغير الحاوي لا يستلزم امكان الخلا اذا لم يكن الحاوي علة
للمحوي فان الخلا لا يفرض بارتفاع المحوي مطلقا بل انما يفرض برفع
المحوي من حيث هو محوي مثلا بان يفرض محيط لا حشو له ليفرض
الابعاد التي هي الخلا فان العدم المحض ليس بخلا واذا لم يكن امكان
الخلا لا ينافي وجوب المحوي بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافيا
لوجوبه بالغير وقولنا الخلا ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلا ذاته
تقتضي امتناعه بل معناه ان تصوره يقتضي امتناعه ولا يتصور
الخلا الا بان يفرض محيط لا حشو له ليفرض الابعاد فيتصور
الخلا قال واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة
بالقوة وهي مغايرة لما هي شرط فيه لا محالة التعريف المانعة
في الانفصال ولبطلان احدهما مع ثبوت الآخر ولامتناع العقلة
والمشاركة به والتبدل فيه اقول لما فرغ من مباحث العقل شرع
في مباحث النفس وهي احد الانواع الخمسة التي للجوهر وبما تميز
الجوهر عرفها اولا بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة
والكمال هو ما يتم النوع به وهو اول وثان فالكمال الاول هو
الذي يصير النوع به بالفعل كالصورة النوعية الحاصلة للسيف
حتى صار بها نوعا بالفعل وهو السيف والكمال الثاني ما يتبع
النوع من عوارضه كالقطع للسيف والروية والاحساس فالحركة



للانسان فانّه يعني كمالات للنوع لكن ليست اوليّة فانه ليس يحتاج في
ان يصير نوعًا بالفعل الى حصول هذه الاشياء بالفعل اذا عرفت هذا
فنقول النفس كمال اول احترزنا به عن الكمالات الثانية والكمال لا
بدّ ان يكون بالنسبة الى شيء فالنفس هي كمال الجسم والجسم المأخوذ
في تعريفها هو بالمعنى الجنسي لا المادي لان الكمال انما يكون بالنسبة
الى ما يكون ناقصا ويتم والطبيعة هي التي تكون ناقصة محتاجة الى
متمم يحصّلها ويتمم به وقوله طبيعي احتراز عن الكمال الاول للجسم
الصناعي كالسرير فانه لا يكون نفسا وقوله آلي اي يصدر عنه كمالاته الثانية
بآلات يستعين بها احتراز عن صور البسائط والمعدنيات فانها
وان كانت كمالات اولى لاجسام طبيعية لكن ليست بآلية وقوله ذي
حياة بالقوة اي يمكن ان يصدر عنه ما يصدر من افاعيل الحيوة
التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية
والنطق واعلم ان هذا ليس الا للنفوس الارضية اي النباتية و
الحيوانية والانسانية والنفوس الفلكية على راي من يرى
ان الفلك يفعل بالآلات وهو من قال ان كل فلك يشتمل على عدة كرات
يتم فعله بمجموع تلك الكرات وهي كالآلات لنفس ذلك الفلك وان لم
يكن لكل كرة منها نفس مفردة بل النفس لا تكون الا للفلك المشتمل
على تلك الكرات وعلى راي من يرى ان كل كرة لها نفس مفردة لا
يكون هذا التعريف شاملا للنفوس الفلكية واطلاق النفس على

الارضية

الارضية والفلكية باشتراك اللفظ ولما عرفنا النفس اردنا ان [illegible]
بيّنا ان النفس الانسانية مغايرة للمزاج والبدن ولجزئه فا
اولًا بينها وبين المزاج باربعة اوجه تقرير الاول ان النفس [illegible]
شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة
الى الانفكاك وانما يجبرها على الاجتماع والتاليف النفس فيكون
حصول المزاج موقوفا على الالتئام والتاليف الموقوف على
النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على حصول النفس فلو لم
تكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور ولا نسلم بل لزم توقف
حصول الالتئام بين الاضداد المتنازعة الى الانفكاك على
النفس لكن الدور مستحيل فتكون النفس مغايرة للمزاج والى
هذا اشار بقوله ومغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور وقوله ان
المركبات مستعدة لقبولها لانها الاول من مبادئها بحسب امتزاجها المختلفة
فيلزم ان تكون الامزجة شرطا في حصولها لانها الاول فلو كانت
النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج لزم الدور [illegible]
[illegible] الالتئام بين الاجزاء التي هي نفس الابوين وعلة الالتئام بين الاجزاء
المضافة اليها الى ان يتم البدن والى الاخر نفس المولود فالمزاج الذي
هو شرط في صدور الكمال الاول من المبدأ هو المزاج الواقع بين اجزاء المني
التي يكون نفس الابوين جامعا لها فالمزاج الذي يكون للنفس شرطا في
حصوله هو المزاج الواقع [illegible] المرتبة الواقعة بعد مرتبة المني



انضمام الأجزاء الآخر إليها فيلزم الدور تقرير الوجه الثاني أن النفس مغايرة للمزاج لأنهما يتمانعان في الاقتضاء فان كثيراً ما تريد النفس الحركة إلى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الأرض أو يقتضي الحركة إلى جهة أخرى كالصاعد إلى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين فتكون النفس مغايرة للمزاج تقرير الوجه الثالث أن المزاج مغاير للنفس لأن النفس قد تبقى عند بطلان المزاج لأنه إذا ورد كيفية مضادة للكيفية المزاجية تبطل الكيفية المزاجية وتكون النفس مدركة لها فتكون باقية عند ورود تلك الكيفية فالذي يبطل مغاير لما لا يبطل فان قيل لم لا يجوز أن يكون المدرك الباقي هو المزاج المتجدد عند بقاء الضد أجيب بان المزاج المتجدد لا يكون مدركا لأن المدرك لا بد وأن ينفعل عن المدرك والمزاج الثاني يشابه الكيفية المضادة للمزاج الأول فلا ينفعل عنه فلا يكون مدركا لها فقوله وكلما وقوله ولبطلانه معطوفان على قوله لاستحالة الدور وكما بين مغايرة النفس للمزاج أراد أن يبين مغايرتها للبدن وأجزائه وان مغايرتها للجسمية أما الأول فلأن الإنسان لا يغفل عن ذاته حتى أن النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب عن ذاته وقد يغفل عن بدنه وعن أعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس فذلك أعني نفسه الناطقة غير هذه الأشياء وأما الثاني فلأن الإنسان

قوله ... معطوفان ... قوله ... وقوله لبطلانه معطوفان على قوله لاستحالة الدور لا على قوله لما ... والن قوله وكلما يقع ... عنه بالعكس ... [illegible]

يتغير في الجسمية ويخالفه في نفسه الناطقة فهما متغايران لما به المشاركة والنفس غير الجسمية وكما بين أن النفس غير الجسمية ذكر دليلا يدل على مغايرتها للمزاج والبدن وأعضائه وأجزائه والجسمية تقريره أن هذه الأمور تتبدل في الإنسان دائماً والنفس باقية بحالها فان الإنسان مشعر بذاته شعوراً مستمراً ويحفظ أنه هو الذي كان عند سبعين سنة أو أكثر والمتبدل غير الباقي المتبدل فالنفس غير هذه الأشياء قال وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها وعدم انقسامها وقوتها على ما تعجز المقارنات عنه ولحصول عارضها بالنسبة إلى ما يعقل محلا استقطعا ولا استغنا العارض استغنا العروض ولا انقلاب السعية والحصول الصد أقول لما بين مغايرة النفس للمزاج والبدن والجسمية أراد أن يبين تجريدها أي كونها ليست بجسم ولا جسمانية واحتج على تجريدها بسبعة وجوه الأول أن عارض النفس الناطقة أي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة أي ليست بجسم ولا جسمانية فيلزم أن يكون النفس الناطقة التي هي معروضها مجردة أما بيان الأول فلأن الصورة العقلية مشتركة بين كثيرين وكلما هو مشترك بين كثيرين يكون مجرداً أما الصغرى فظاهرة وأما الكبرى فلأنه لو لم يكن مجرداً لكان مخصوصاً بعوارض مادية من مقدار معين وأين معين ووضع معين وكيف معين

ذلك فلا يكون ملايما لما ينزله ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين هف واما بيان الثاني فلان النفس الناطقة التي هي معروضة للصورة العقلية لو لم تكن مجردة لكانت الصورة العقلية الحالة فيها غير مجردة لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه تقرير الوجه الثاني ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شئ من الماديات بغير منقسمة فالنفس الناطقة لا تكون مادية واما الصغرى فلان في المعقولات معاني غير منقسمة لا محالة والا لكان كل معقول من معقولات غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المقومات عند حصول ما يتقوم بها بالفعل وهو محال ومع لزوم المحال فالمطلوب حاصل لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لان الكثرة لا بد فيها من الاحاد فان لا بد في المعقول من واحد بالفعل فاذا عقل ذلك الواحد من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فمحله الذي هو عاقل له اعني النفس الناطقة لا تنقسم والا لزم انقسام المعقول الغير المنقسم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فثبت ان النفس الناطقة غير منقسمة واما الكبرى فلان كل مادي منقسم لما عرفت من انقسام الجسم وما يقارنه قيل عليه اشكال اما ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فلان الخط منقسم والنقطة الحالة فيه غير منقسمة

مركبا

والجواب

والجواب عن الاول ان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اذا كان لحوق الحال فيه من حيث ذلك المحل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى واما اذا كان لحوق الحال فيه من حيث لحوق طبيعة اخرى كان انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال والصورة العقلية انما تحل العاقل من حيث هو ذلك العاقل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه واما النقطة فانما تحل في الخط لا من حيث هو خط بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لان حصول النقطة فيه من حيث التناهي لا من حيث الذات والجواب عن الثاني ان المراد من قولنا لا شئ من الماديات بغير منقسمة اي لا شئ من الجوهر المادي بغير منقسم فكانه بني هذا الدليل على تسليم جوهرية النفس لان جوهريته تعرف مما سبق بالقدر تقرير الوجه الثالث ان النفس الناطقة تقوى على ما تعجز عنه المقارنات اعني القوى المقارنة للمادة فلا يكون النفس الناطقة مقارنة للمادة بيان ذلك ان النفس الناطقة تقوى على ادراك ذاتها وادراك ادراكها والقوى المقارنة للمادة لا تدرك ذاتها ولا تدرك ادراكاتها وايضا القوى المقارنة للمادة لا تنطبع فيها الكليات والنفس الناطقة تنطبع فيها الكليات تقرير الوجه الرابع ان النفس الناطقة غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لان حصول تعارض النفس الناطقة بالنسبة الى ما يعقل محالا انقطع اي لان حصول العلم للنفس الناطقة بالنسبة

الى ما يفرض محلاً لها منقطع اي في وقت دون وقت لا دائماً والحاصل
ان النفس الناطقة تعقلها بكل عضو من اعضائه منقطع اي حاصل في
وقت دون وقت فلو كانت حالة في عضو من الاعضاء لكانت دائمة
التعقل له او غير متعقلة له اصلاً وذلك لان تعقلها لذلك العضو
انما يكون بمقارنته صورته لها حينئذ لا يخلو اما ان تكون الحالة
لذلك العضو كافية في تعقلها او لم تكن كافية فان كان الاول يلزم ان تعقله دائماً
لان صورة ذلك العضو دائماً مقارنة لها والفرض انها كافية في
تعقلها له وان كان الثاني فلا تعقله البتة لانها اذا لم تكن
صورة ذلك العضو كافية في تعقلها له لكان تعقلها بحصول صورة
اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى
مماثلة لها ممتنع لانه لو حصل لها صورة اخرى مماثلة لصورة لكان
تلك الصورة مقارنة لمحل النفس الناطقة لان مقارن الحال
مقارن للمحل لكن يمتنع ان يقارن المحل صورة اخرى مماثلة للصورة
والا يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع وقد اعترض
على هذا بانا لا نسلم انه اذا لم تكن صورة العضو كافية في التعقل
يلزم ان يكون التعقل بحصول صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك
العضو وانما يلزم ذلك ان لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية
له في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة المعقولة من السماء ليست
بمساوية للسماء في تمام الماهية ولو جاز ذلك لجاز ان يكون السواد

العضو

مثل

مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض
مشتركان في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين والصورة
المعقولة من السماء عرض غير محسوس حال في محل غير محسوس والسماء
الموجودة في جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وايضاً
لانم ان العاقلة اذا كانت متعلقة بمحلها بصورة مساوية له يلزم
اجتماع صورتين متماثلتين في محل واحد وذلك لان احديهما
حالة في العاقلة والاخرى في محلها وايضاً يلزم بعين هذا الدليل ان
النفس عالمة بمعانيها ولوازمها ابداً او غير عالمة بشيء منها في وقت
من الاوقات والجواب عن الاول ان ماهية الشيء عبارة عما يحصل في
العقل من ذلك الشيء دون لواحقه الخارجية عنه ولا شك ان
الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية الشيء باعيانها وقول المشكك
الصورة المعقولة من السماء ليست بمساوية للسماء الموجودة في
تمام الماهية قول باطل لان المعقول من السماء ليس الا نفس ماهية السماء
واما السواد والبياض فغير متساويين في المعقولية لان كل واحد
منهما يتميز عن الآخر بفصل مقوم لحقيقته بعد اشتراكهما في مطلق
اللون فلا يكونان متساويين في تمام الماهية وان اختلفا في العوارض
لا ينافي المساواة في تمام الماهية بخلاف اختلاف الفصول والجواب
عن الثاني ان الصورة الحالة في العاقلة لا بد وان تكون حالة في محلها
اذا كانت العاقلة جسمانية وذلك لانه اذا كانت العاقلة جسمانية

اتم من المناسبة بين المعقول من السماء ومن السماء الموجودة لان السواد والبياض ٣

تمام ٣

بخلاف الصورة المعقول من السماء والسماء الموجودة في الخارج فانهما متساويان في تمام الماهية ٣

كانت ذات فعل يشاركها المحل لان كل فاعل جسماني انما يكون فاعلا
بمشاركة الجسم فلو لم تحل الصورة الحالة في العاقلة في محلها لما كان
فعلها بمشاركة الجسم فلم يكن جسمانيا وهو خلف فان قيل الفرق بين
الصورتين باق لان احديهما حالة في المحل فقط والاخرى حالة
فيه وفي العاقلة ايضا اجيب بان هذا النوع من الحلول لو فرض
ما وافترا ان الشيء باحد الشيئين المتغايرين دون الاخر غير معقول
ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله لانه يلزم ان يكون الصورتان المتحدتان
في تمام الماهية حالتين في محل واحد والجواب عن الثالث ان صفات
النفس لو ان منها تنقسم الى قسمين قسم يلزمها لذاتها وقسم يلزمها
لا لذاتها بل من جهة مقايسة الى شيء مغاير لها ككونها مدركة لذاتها
فيستحيل عليها بالقياس الى شيء مغاير لها ككونها مجردة عن المادة
وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما انها
مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة
لفقدان الشرط عند عدم المقايسة تقرير الوجه الخامس ان عارض
النفس الناطقة مستغن عن المادة واستغناء العارض عن المادة يوجب
استغناء معروضه عنها اما الاول فلان عارض النفس الناطقة الصورة
العقلية والصورة العقلية مستغنية عن المادة والا لكانت مخصوصة
بمقدار واين ووضع وليس كذلك واما بيان الثاني فلانه لو لم يستغن
المعروض عن المادة على تقدير استغناء عارضه عنها يلزم ان يكون عارضه

من غير مناسب الى شيء مغاير لها ككونها مدركة لذاتها م م

ايضا

ايضا غير مستغن عنها لان احتياج المعروض الى الشيء يستدعي احتياج
عارضه اليه تقرير الوجه السادس ان النفس الناطقة غير منطبعة في
جسم لان القوة المنطبعة في جسم ما يعرض الجسم في الضعف والكلال
وذلك لان القوة المنطبعة في الجسم انما تفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم
آلة لها ولا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال
الشرط يقتضي اختلال المشروط واعتبر قوى الحس والحركة والقوة
الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال ولهذا فانه تقوى افعالها
بعد ان الجسم يضعف فلا يكون النفس الناطقة قوة منطبعة في جسم وايضا
القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال
وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة وذلك لان افاعيلها
لا تنفك عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كما تكل
الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بما
يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والعقل وان كان
مقتضى طبيعة القوة كلية لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي تالفت
موضوعات تلك القوى منها فتكون ابدا الطبائع مقسورة عليها مقاومة
لتلك القوى في افعالها والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا ولذلك
لا يشعر بالرائحة الضعيفة عقيب القوية فتبين ان القوى المنطبعة
في الاجسام يكلها تكرر الافاعيل ولا يحصل للنفس الناطقة مثل ذلك
اي النفس الناطقة لا يكلها تكرر الافاعيل فالنفس الناطقة غير منطبعة

هذا خلف م

تقرير الوجه السابع ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم م

والشك لكنهم

والتقاوم م

بكللها م

في الجسم واعلم ان هذه الوجوه السبعة مقنعة للمسترشدين وانها
ممكنة للجاحدين والاقناعات العلمية يكون هكذا وقد اتى ايرادها
وعدم الاكتفاء ببعضها ان بعض النفوس ربما يطمئن قلبها الى بعضها
ولا يطمئن الى غيره والبعض بخلافه لتفاوت الاستعدادات لقبول
اليقينيات فيورد الجميع ليعم النفع بها وايضا ربما تتقوى النفس بقبول
النتيجة من دليل وتتلقى من مجموعها فيورد الجميع لهذا قال ودخولها
تحت حد واحد يقتضي وحدتها واختلاف العوارض لا يقتضي
اختلافها اقول ذهب **ارسطو واتباعه** الى ان
النفوس البشرية متحدة بالنوع وذهب طائفة من المتقدمين
الى انها مختلفة بالماهية واختار المص الاول واحتج عليه بان النفوس
البشرية داخلة تحت حد واحد على معنى ان حد كل منها وهذا يقتضي
وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة يمتنع ان يجمعها حد واحد وفيه
نظر لان الحد انما يكون بالنسبة الى المعنى الكلي لا بالنسبة الى الجزئيات
والمعنى الكلي الذي يكون الحد بالنسبة اليه كما يحتمل ان يكون نوعا يحتمل
ان يكون جنسا وللقائل ان يقول ان الحد الواحد ينطبق على تمام حقيقة
النفوس وهذا كاف في معرفة اتحادها بالنوع واما القائلون باختلافها
بالماهية فقد احتجوا بانها مختلفة في العوارض مثل الذكاء والبلادة و
الشقاوة والخلاعة والفضل والجبن والعفة والفجور وليس ذلك الاختلاف
بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج في غاية البلادة وقد

يكون

وقد يكون بارد المزاج في غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد
يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها وايضا قد تتبدل هذه
العوارض ويبقى المزاج بحاله ولا من الاسباب الخارجية لانها قد تكون
بحيث تقتضي خلافها والحاصل ضده فعلم ان هذه الامور من لوازم
النفوس واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فقوله و
اختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى رد هذا الدليل
تقريره ان اختلاف هذه العوارض لا يقتضي اختلاف النفوس بالماهية
لان الملزومات وان اختلفت بسبب اختلاف اللوازم لكن الملزومات
ليست النفوس فقط بل النفوس والعوارض المختلفة ومجموع النفس مع
العوارض اذا كان مختلفا لا يقتضي ان يكون كل جزء منها ايضا مختلفا
بل يلزم منه ان تكون النفوس مختلفة فانه يجوز ان يكون اختلاف المجموع
باختلاف الجزء الآخر اعني العوارض قال وهي حادثة وهو ظاهر على
قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان
ما ثبت او ثبوت ما يمتنع اقول ذهب **ارسطو**
واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه
المليون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المص
الاول ولهذا قال وهو ظاهر على قولنا اي حدوث النفس ظاهر على
قول المليين لان العالم حادث عندهم والنفس من جملة العالم واما على
قول الخصم اي ارسطو واتباعه فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد

افلاطون



الأمور الثلاثة وهي اجتماع الضدين أو بطلان ما ثبت أو ثبوت ما
يمتنع والتالي بقسميه باطل بيانا للملازمة أن النفس لو كانت أزلية لكانت
إما واحدة أو كثيرة فإن كانت واحدة فبعد التعلق بالأبدان بقيت
واحدة لزم أن يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالجبن
والبخل بعينها نفس من اتصف بالإسراف والتهور فيلزم اجتماع
الضدين وهو الأمر الأول وإن تكثرت فبعد انقسمت والمحال
أنها قبل التعلق كانت واحدة ولم تكن الكثرة حاصلة فيلزم
بطلان النفس وحدوث النفسين الأخريين فيلزم بطلان ما
ثبت أعني النفس الأولى وهو الأمر الثاني وإن كانت كثيرة
فلا تكون متحدة بالنوع لأنها لو كانت متحدة بالنوع يمتنع تعلقها
بالأمور المختلفة كالمواد وامتنع تعلق الأمور المختلفة بها
وهي متساوية في ذواتها من غير أولوية وترجح في البعض دون
البعض لكن لا يمتنع تعلقها بالأمور المختلفة فلا تكون متحدة
بالنوع فيلزم ثبوت ما يمتنع أي ثبوت اختلافها بالماهية الذي
يمتنع وهذا هو الأمر الثالث قال وهي مع البدن على التساوي
أقول النفس مع البدن على التساوي أي لا يكون لبدن واحد
إلا نفس واحدة ولا يتعلق بنفس واحدة إلا بدن واحد وهذا
الحكم ضروري فإن كل واحد يجد ذاته شيئا واحدا لا شيئين
فلو كان لبدن نفسان لكان تلك الذات ذاتين وهو محال وكذا

نفس واحدة تتعلق بما فوق بدن واحد لزم أن يكون معلوم
أحدهما معلوم الآخر ولزم أيضا أن يتصف كل منهما بما اتصف به الآخر
بطلان ذلك معلوم بالضرورة قال ولا تفنى بفنائه أقول
ذهب الأكثر إلى أن النفس الناطقة لا تفنى بفناء البدن لأنها مجردة في ذاتها
لأنها غير منطبعة في جسم تقوم به بل إنما هي ذات آلة الجسم
الجسماني بأن يكون آلة لها وحافظا للعلاقة بها فالموت لا يضر
ببقائها بل يتعلق بما هو مستفيد الوجود منه ولأنها غير قابلة
للفناء لأنها لو كانت قابلة للفناء كانت قبل الفناء باقية بالفعل
وفاسدة بالقوة ولا شك أن فعل البقاء غير قوة الفساد وإلا لكان
كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا ولا يجوز أن يكون
محل قوة الفساد هو محل البقاء بالفعل بعينه ولأن محل قوة الفساد
مع البقاء بالفساد فيكون بعينه موصوفا بالفساد والباقي بالفعل
لا يبقى عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفا بالفساد فيكون محل
البقاء بالفعل غير محل الفساد بالقوة فإذا فيها أمران مختلفان
فيلزم تركبها من أمرين أحدهما محل الفساد بالقوة والآخر البقاء
بالفعل وكل من الجزئين جوهر ضرورة كون جزء الجوهر جوهرا فيلزم تركبها
من الهيولى والصورة فلا تكون النفس مجردة هف والغرض
هذا بأن قوة الفساد هي إمكان العدم وإمكان العدم عرض لا
يستدعي محلا وأيضا النفس حادثة فتكون مسبوقة بإمكان الوجود

والامكان السابق لما لم يوجب كونها مادية كذلك امكان الفساد
لم يجوز ان يكون مركبة من هيولى وصورة مثل القسمين هيولى
الاجسام وصورها فلا يلزم ان يكون جسما والجواب عن الاول
ان هذا الامكان هو الامكان الاستعدادي وهو عرض وجودي
فيستدعي محلا ثابتا والجواب عن الثاني ان كل واحد من الامكان
السابق وامكان الفساد لا يقتضي ان يكون النفس مادية لكن البدن
مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس يكون محلا لامكان
النفس الناطقة اي الامكان الاستعدادي لحدوثها من حيث هي نفس مدبرة
متصرفة فيه لتصير كاملة فحدوث النفس من مبدإها بحسب هذا الاستعداد
فاذا زال هذه الهيئة المخصوصة يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا
لقبول آثار المؤثر ينقطع علاقتها عنه وعدم هذا الاستعداد لا يقتضي
عدم المؤثر من حيث الذات من حيث هي مدبرة ولا يلزم من عدم التدبير
من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات ولا يجوز ان يكون محلا
لامكان عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات جوهر
جوهر مباين للبدن ولا يجوز ان يكون الشيء محلا لامكان ما هو مباين
عنه والحاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان النفس من حيث هي
ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان حدوث النفس من حيث هي مدبرة
ومتصرفة ولامكان عدمها من حيث هي كذلك ولكن امكان حدوثها وبقائها
من حيث هي مدبرة متصرفة فيستدعي امكان وجودها من حيث الذات

لانه

لانه لا يمكن حدوث النفس من حيث هي مدبرة متصرفة بدون
حدوثها من حيث الذات فالعرض صار محلا لامكان حدوثها من
حيث الذات وامكان عدمها من حيث هي مدبرة متصرفة لا يستدعي
امكان عدمها من حيث الذات لان انتفاء الذات من حيث هي على حالة
يقتضي انتفاءها من حيث هي لان انتفاء المجموع لا يقتضي انتفاء جميع الاجزاء
بخلاف تحققها فلا يجوز ان يكون محلا لامكان العدم لا بالذات ولا
بالعرض فهذا هو الفرق بين الامكان السابق وامكان الفساد والجواب
عن الثالث ان الهيولى التي هي مثل هيولى الاجسام لا بد وان
يكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل لما ذكرتم فيجب اما ان يكون
ذات وضع او لا يكون والاول يلزم ان يكون جسما فلا يكون ذات
وضع جزءا لما لا وضع له وكلاهما محال والثاني فلا يخلو اما ان يكون ذات
قوام بانفرادها او لم يكن فان كان كانت عاقلة بذاتها لما عرفت فكانت
في النفس وقد فرضناها جزءا منها هف ومع هذا فالمطلوب حاصل وهو
بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن وان لم يكن ذات قوام بانفرادها
فاما ان يكون للبدن تاثير في قيامها اولا والاول محال والا كانت محتاجة
في وجودها الى البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها وقد بان بطلان
ذلك والثاني يلزم منه ان يكون باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا
وهو المطلوب قال ولا يتصف بصورة لاخرى والا لبطلت ما اصلناه
من التعادل اقول القائلون بحدوث النفس اتفقوا على بطلان

التناسخ على معنى ان النفس التي صارت مبدأ لصورة زيد مثلا لا
تنتقل الى بدن اخر وتصير مبدأ لصورة اخرى فكر والا اي لو صارت
مبدأ لصورة لاخر بطل ما اصلناه من التعادل وهو ان يكون لبدن
واحد نفس واحدة والتالي باطل لما اصلناه من التعادل اما الملازمة
فلان النفس حادثة لما بينا وحدوثها عن المبدأ القديم موقوف على
حصول شرط والا لزم حدوثها في الوقت المعين اولى من حدوثها
في سائر الاوقات وذلك الشرط ليس الا حدوث البدن فالحدوث
البدن علة لفيضان النفس عن المبدأ القديم فالبدن الحادث الذي
تتعلق به نفس على سبيل التناسخ لابد وان يكون مستعدا لقبول نفس
اخرى ابتداء فتجتمع النفسان على بدن واحد فيلزم بطلان التعادل فان
قيل النفوس وان سلمنا انها متحدة بالنوع لكن مختلفة بالهوية فلم
لا يجوز كون البدن المخصوص مستعدا للنفس الموصوفة بهذه الخصوصية
كونه مستعدا للاخرى اجيب بان الاختلاف في الهوية انما حصل من جهة
البدن فاذا كان البدن مستعدا للنفس المستنسخة وللنفس الحادثة
تعلقتا به معا وان لم يكن مستعدا لهما بطل التناسخ قال وتعقل
بذاتها وتدرك بالالة للامتياز بين المختلفين وضعا مع اتحاد
اقول التعقل هو ادراك الكليات وخص اسم الادراك بالادراك
الجزئي الشامل للاحساس والتخيل والتوهم وان كان عند بعض الادراك
شاملا للتعقل ايضا ولكل ان يصطلح على ما شاء والنفس تعقل ذاتها

وتدرك

تدرك بالالات والمراد بقولنا انها تعقل بذاتها ان الصورة المعقولة
ترتسم في النفس لا في القوى الجسمانية التي هي الة لها والمراد بقولنا انها
تدرك بالالات ان الصور المحسوسة والمتخيلة والموهومة ترتسم في
الالات لكن ادراكها للنفس بواسطة ارتسامها في الالات والدليل
على ان الصورة المعقولة ترتسم في النفس لا في الالات التي هي القوى
الجسمانية انه لو كانت الصورة المعقولة مرتسمة في الالات لكانت مختصة
بمقدار معين واين معين ووضع معين ضرورة كون الالات كذلك
فالحال فيها مختصا بها فلا يكون ملائمة لما يعرض له من الاعراض فلا
تكون كلية فما فرضناه صورة عقلية تكون غير عقلية هف والدليل على
ان الادراك انما يكون بالالات انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين
متساويين في الجانبين المختلفين في الوضع المتفقين في الحقيقة فليس
هذا الامتياز في الخارج اذ هو غير مستند الى الخارج لان ذلك لو كان موجودا
في الخارج فهو في الذهن فلا بد وان يرتسم احد الجناحين في محل
غير محل ارتسام الجناح الاخر والا لما حصل الامتياز لان امتياز
احدهما عن الاخر لا يكون بالماهية لاتفاقهما فيها ولا بلوازمها لانها
مشتركة بين الافراد فلا بد وان يرتسم في جسم او جسماني حتى يحصل الامتياز
بحسب محليهما فادراك الجزئي للنفس انما يكون بالالات قال وهي
قوى تصدر عنها غير هذه الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص
يحصل الادراك اما الجزئي او الكلي اقول للنفس الناطقة قوى تحرك

بهام

بها الانسان والحيوانات العجم والنبات وقوى اخص يحصل بها الادراك
الجزئي وهي قوى يشترك فيها الانسان والحيوانات دون النبات
هو الحواس الخمس الظاهرة والقوى الباطنة الخمس وهذه القوى
الخمس يحصل بها الادراك الجزئي وله قوى اخرى اخص من الاولين
لاختصاصها بالانسان وهي قوى يحصل بها الادراك الكلي اما القوى
التي يشارك فيها النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلاثة اثنان
لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي
المولدة فهذه القوى الثلاث تسمى النباتية اما الغاذية فهي التي
تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليبدل ما يتحلل فيفعل هذه
القوة احالة الغذاء الى مشابهة المغتذي ويحصل فعلها هو الغذاء و
غايته الخلاف بدل ما يتحلل واما النامية فهي قوة توجب زيادة
في نفس المغتذي على تناسب طبيعي محفوظ في اجزاء المغتذي في
الاقطار الثلاثة ليتم بها النشو فقوله محفوظ في اجزاء المغتذي
الاقطار الثلاثة تخرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم
وقوله محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار الثلاثة تخرج به الزيادة
الصناعية فان الصانع اذا زاد في الطول نقص من العرض او العمق
بالعكس وقوله ليتم بها النشو تخرج بها السمن لان النامية والغاذية معا
في الفعل فان كلا منهما فعلها تحصيل الغذاء والصاقه وتشبيهه فان كانت
هذه الافعال على قدر ما يتحلل فهو الاغتذاء وان كانت زائدة فهو النمو

اما المولدة فهي قوة تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام وتجعله مادة
ومبدأ لشخص آخر وهي نوعان مولدة ومفصلة كما ذكرنا ومصورة
التي تفيد بعد استحالته الغذاء الصور والقوى والاعراض الحاصلة
للنوع الذي انفصل عنه البذر [ليبدله؟] واما احتيج الى هذه القوى الثلاث
لان النفوس انما تفيض من مبدأها على الابدان المركبة بحسب قرب
امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه فلا بد في الامزجة من اجزاء
حارة بالطبع وتنبعث من كل نفس ايضا كيفية فاعلة مناسبة
للحيوة تكون آلة لها في افعالها وحافظة لقواها وهي الحرارة الغريزية
فالحرارتان يقتضيان تحلل الرطوبة الموجودة في البدن المركب
يعينها على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذا لولا شيء يبدله
لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداده الذي
لتعلق النفس به فحكمة الصانع تعالى تقتضي احداث قوة تجذب ما يشابه
بدنه بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل فيضيفه اليه ليبدل ما
تحلل ولما كانت العناصر متنازعة الى الانفكاك ولم يكن للقوى
الجسمانية اجبارها على الالتيام دائما وكانت العناية الالهية
اقتضت ابقاء الانواع دائما ولم يكن ابقاء شخص لما تقتضي بقاؤها
بتعاقب الاشخاص اما على سبيل التوليد فيما يسهل اجتماع اجزائه لبعده
عن الاستعداد ولسعة عرض مزاجه فجعلت للنفس ذات قوة تفصل
المادة التي تحصلها الغاذية ما تصلح مادة لشخص آخر ولما كانت

سدام

وانما على سبيل التوليد
فيما تعذر ذلك
لقرب الاعتدال وضيق
عرض مزاجه م

المادة المنفصلة أقل من مقدار الواجب لتحفظ كامل جملة النفس
ذات نوع نفيسه من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى الدم
للفضولية فيزيد بها مقدارها في الأقطار على تناسب يليق بالخاص ذلك
النوع الى ان يتم الشخص وإذ ان النفس النباتية النامية انما تكون ذات
ثلاث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا ويكمله اذا كان ناقصا ويستبقي
النوع بتوليده مثله قال والغاذية الجاذبة والماسكة والهاضمة
الدافعة وقد تتضاعف هذه لبعض الأعضاء والنمو مغاير للسمن
المصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الأفعال المحكمة المركبة
عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا أقول الغاذية تخدمها قوى
أربع الجاذبة وهي التي تجذب الغذاء وهي موجودة في جميع الأعضاء
المعدة فلأن الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك الحركة غير إرادية لأن
الغذاء ليس حيوانا ولا طبيعية لأن الغذاء يزدرد عند الانتكاس فيكون
قسرية إما بدفع دافع من فوق أو بجذب جاذب من المعدة والأول باطل
لأن الغذاء قد يجذب الى المعدة من غير أن يدفعه دافع اليها فتعين الثاني
ولهذا نجد يجذب المري والمعدة الغذاء من الفم عند شدة الحاجة من
غير إرادة المغتذي ولأن المعدة تجذب الدبيد الى قعرها ولهذا يخرج
الحلو التي بعد غيره وإن شاء ولد المغتذي أولا وأما في الرحم فلأنها
اذا كانت خالية عن الفضول قريبة العهد بانقطاع الطمث عنها
يحس الانسان وقت الجماع أن احليله يجذب الى الداخل وأما في سائر الأعضاء

كان

فلان

فلأن الأخلاط الأربعة أعني الصفراء والدم والبلغم والسوداء تتولد
في الكبد ويتميز كل واحد منها وينجذب الى عضو معين فلو لم يكن
في كل عضو ما اختص بخلط خاص والماسكة هي التي تمسك الغذاء
المجذوب الى أن تهضمه الهاضمة وفعلها في المعدة الاحتواء على الغذاء
بحيث تماسه من جميع الجوانب على وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة و
بين الغذاء فرجة وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة فإن الغذاء اذا كان
قليلا والماسكة قوية حصل هذا الاحتواء ولهذا يجاد المفتوح وفعلها
في الرحم أن تحتوي على المني بحيث يمنع النزول ولو لم تكن هناك ما
لنزل المني بطبعه لأنه ثقيل وكذا في سائر الأعضاء والهاضمة وهي التي
تغير الغذاء الى حيث يصلح لأن تحيله الغاذية فتفعل الهاضمة احالة الغذاء
الى ما يصلح لأن يصير جزءا من المغتذي وفعل الغاذية احالة الغذاء الى ما
يكون جزءا من المغتذي بالفعل ومراتب الهضم أربع الأولى في الفم
هو مضغ المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل فوق
ما تنضجه المطبوخة والثانية في المعدة وهو أن يصير الغذاء كيلوسا وهو
جوهر شبيه بماء الكشك الثخين والثالثة في الكبد وهو أن يصير بعد
انحداره من المعدة اليه بحيث يحصل منه الأخلاط الأربعة والرابعة
في الأعضاء وهو أن يصير بحيث يصلح أن يكون جزءا من العضو والدافعة
للثقل والتي يدل على وجودها أن الانسان يجد الأمعاء عند التبرز
كأنها تنزع لدفع ما فيها الى أسفل وقد تتضاعف هذه القوى لبعض

النزول

[illegible] لتبرز

الاعضا كما للعاج فان فيها ايضا هنا القوى الجاذبة والماسكة و
الهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذا جميع البدن وفيها ايضا هنا
القوى بالنسبة ما يتغذى به خاصة والنمو غير السمن وان كانا
مشتركين في شيء وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذا
اليه فان النمو هو الازدياد في الاقطار بحسب التناسب طبيعيا الى غاية ما
وهو قبل تمام الخلق بخلاف السمن وايضا قد يوجد النمو بدون السمن كما
في الصبي المهزول وبالعكس كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو
والهزال السمن والمص ابطل القوة المصورة بان هذه الاشكال و
الصور والاعراض افعال محكمة مركبة فاستحال صدورها عن قوة بسيطة
غير شاعرة بما يصدر عنها بل يجب استنادها الى مدبر حكيم وفيه نظر
فانه يجوز ان يكون الصورة مركبة وعلى تقدير بساطتها يجوز صدور
هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة وعلى تقدير ان لا يكون علة
لا يلزم بطلانها لجواز استناد هذه الافعال اليها من جهة العقول
والاعداد لا من جهة الفعل قال واما قوة الادراك الجزئي فمنها
اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله وفي تعدده نظر اقول لما
فرغ من البحث عن القوى النباتية شرع في البحث عن القوى الحيوانية
المدركة للجزئي وهي الحواس خمس منها ظاهرة وخمس باطنة فبدأ
بالحواس الخمس الظاهرة فمنها اللمس وهي قوة منبثة في جميع البدن
يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة و

الخشونة والخفة والثقل وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين
واللزوجة وغيرها وفي تعدده ووحدته نظر فانه يجوز ان يكون
قوى كثيرة وكل قوة تدرك ضدين من هذه الكيفيات ويجوز ان
يكون قوة واحدة بها تدرك جميع هذه الكيفيات ولا يتم فعل هذه القوة
الا بالمماسة ولا تشعر بالكيفية المشابهة لكيفية العضو الذي يكون
هذه القوة فيه فان الادراك لا يتم الا بالانفعال والشي لا ينفعل عن
شبهه قال ومنها الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية
الخالية عن المثل والضد اقول ومن الحواس الظاهرة الذوق وهو
قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهي مشابهة
للمس في الاحتياج الى المماسة ولا يتم فعلها الا بتوسط الرطوبة اللعابية
المنبعثة عن الالة المسماة بالملعبة ويشترط ان يكون هذه الرطوبة
خالية عن مثل طعم المطعوم او ضده وبالجملة ينبغي ان يكون عادمة الطعم
في نفسها لتخالطها ما يرد على جرم اللسان من المطعومات وتؤدي
طعمه فيحصل الاحساس قال ومنها الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل
من ذي الرائحة الى الخيشوم اقول ومن الحواس الظاهرة الشم وهو
قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين في مقدم الدماغ الشبيهتين
بحلمتي الثدي ويفتقر في فعلها الى وصول الهواء المنفعل من ذي
الرائحة بتكيفه بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم حتى يحس بالرائحة
وقيل احساس الرائحة انما يكون بسبب تحلل اجزاء ذي الرائحة واختلاطها

بالهواء الواقع بين ذي الرائحة والخيشوم ووصولها الى الخيشوم وهو
حينئذ فان المسك اليسير جدا الذي يتحلل منه اجزاء تحصل منه رائحة
منتشرة انتشارا يمكن ان ينتشر منه في مواضع كثيرة ويحتج على وجود
منها مثل التي احس بها اولا قال ومنه السمع ويتوقف على وصول
الهواء المنضغط الى الصماخ اقول ومن الحواس الظاهرة السمع وهي
قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها ما يؤدي
اليه تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له ويتوقف

القارع والمقروع

الادراك بها على وصول هذا الهواء الى الصماخ قال ومنه البصر و
يتعلق بالضوء واللون وبالذات وهو راجع فينا الى تاثر الحدقة ويجب حصوله
مع شرائط لخروج الشعاع فانا نعكس الى المذهب الصحيح وان
عرض تعدد الشعاع تعدد المرئي اقول ومن الحواس الظاهرة
البصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان
وتتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما يدرك بها الاضواء والالوان
اولا وبالذات وبتوسطهما سائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة
والحسن والقبح والابصار فينا راجع الى تاثر الحدقة والانفعال عن
المرئي وانما قيد بقوله فينا لانه لو اثبت الرؤية لله تعالى كما
هو مذهب الاشاعرة لا يكون في حق الله تعالى بتاثر الحدقة و
تاثر الحدقة انما يكون بالطباع ويجب الرؤية عند حصول شرائط
الرؤية وهي سبعة المقابلة المخصوصة وعدم البعد المفرط وعدم

القرب المفرط وعدم الصغر المفرط وعدم الحجاب ووقوع الضوء
على المرئي اما من ذاته او من غيره وكون المرئي كثيفا يعني المتلون
بحيث انا نعلم بالضرورة انا نحس اذا حصلت هذه الشرائط ولا يجوز
ان يكون بحضرتنا جبال واشخاص لا ندركها وهذا من السفسطة
والرؤية تحصل بخروج الشعاع من البصر الى المرئي عند المعلم ويتخيل
كيفية اتصال الشعاع بالمبصرات بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط
الشعاعي الذي قاعدته عند المبصر وراسه عند العين ويكون
الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند راس المخروط وكلما
كان المبصر اقرب الى البصر تكون تلك الزاوية اوسع فيراه البصر اعظم
وكلما كان ابعد منه تكون تلك الزاوية اضيق فيراه البصر اصغر الى
ان تتقارب الخطوط وتصير عند البصر كخط واحد لتوهم انطباق
بعضها على بعض كخط واحد فيراه البصر كنقطة وبعد ذلك يخفى ثم
فلا يراه اصلا وليس المراد بخروج الشعاع من العين الخروج الحقيقي
بل يقال له خروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس قال
ان القول بخروج الشعاع باطل لان الشعاع ان كان جسما يستحيل ان
يخرج من العين على صغرها جسم يتصل الى كرة الثوابت ويستحيل
ايضا ان يخرج الشعاع من العين على تقدير كونه جسما لانه حركته
لا تكون طبيعية لتوجهها الى الجهات المختلفة ولا قسرية اذ لا
قسر هناك ولا ارادية وهو ظاهر وان كان عرضا يمتنع الانتقال

تقرير

وتقرير الكلام من جملة القوى الباطنة بيانها انا نرى القطر
خطا اي انما تكون هذه القوة متحققة لانا نرى القطر خطا
مستقيما ولو لم تكن متحققة لما رأينا كذلك لان ما يرتسم في البصر
لا يتحقق له في الخارج على سبيل المشاهدة مع تعطل حواسه وكان يرتسم
ذلك في النفس فلا بد من قوة اخرى يرتسم فيها ما يشاهده البصر
والى هذا اشار بقوله والبصر لا يتحقق له اي ولم يرد المرتسم الثانية
الخيال وهي المعينة للحس المشترك الحفظ فيحفظ فيها مثل جميع المحسوسات بعد
غيبتها عن الحواس الظاهرة وهي خزانة الحس المشترك والذي يدل على
وجودها ان النفس كما لا تقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا
الطعم الا بقوة يدرك بها جميعا كذلك لا يقدر على ذلك الا بقوة حافظة
للجميع والا فتعذر صورة كل واحد من الامرين عند ادراك الآخر
والالتفات اليه وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لان القبول بقوة
غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يفترقان فلو كانا
بقوة واحدة لما افترقا الثالثة الوهم وهو قوة تحكم بها النفس
احكاما جزئية وتدرك بها في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة
مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وهي العداوة وادراك
الكبش في النعجة معنى غير محسوس ادراكا جزئيا تحكم به كما يحكم الحس بما يشاهد
وهذه المعاني لا تدرك بالحس الظاهر فلا بد من قوة اخرى هنا ثم بعد الرابعة
الحافظة وهي قوة يحفظ بها هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها وهي مغايرة

للوهم كما عرفت ان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ والخيال
لان الحافظ للصور غير الحافظ للمعاني الخامسة المتخيلة وهي التي تركب
الصور والمعاني بعضها مع بعض فتارة تركب الصورة بالصورة وتارة
تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى وكذلك تفصل الصورة
عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى وهي تسمى عند
استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم دون تصرف عقلي متخيلة
والذي يدل على مغايرتها لسائر القوى ان التركيب والتفصيل بقوة
غير القوة التي بها القبول او الحفظ للافتراق والكل من هذه القوى
آلة جسمانية فآلة الحس المشترك الروح المصبوب في مقدم الدماغ
وآلة الخيال الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب الآخر
منه وآلة الوهم الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط وآلة
المتخيلة التجويف وآلة الحافظة التجويف الآخر وانما عرف ذلك
الحكم بان هذه هي الآلات ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الآفة
في الفعل المختص به وهذه القوى الخمس تسمى مدركة باطنة وان كانت
المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها

وتفصلها

قال الفصل الخامس في الاعراض وتنحصر في تسعة

اقول لما فرغ من مباحث الجواهر شرع في مباحث الاعراض واختلفوا
في ان مقولات الاعراض اي اجناسها العالية كم هي فمذهب ارسطو
ومن تابعه ان الاجناس العالية لانواع الاعراض المندرجة تحت جنس

بحث الاعراض

بتسعة ومذهب طائفة اخرى انها ثلاثة الكم والكيف والنسبة شاملة للتسعة التي جعل ارسطو ومن تابعه كل واحد منها جنسا ومذهب طائفة اخرى انها اربعة لان العرض اما ان يقوم بالذات وهو الحركة او قام بالذات فهو اما ان لا يعقل الا مع الغير وهو الاضافة او يعقل بدون الغير فهو اما ان يوجب لذاته التجزي وهو الكمية او لا يوجب ذلك لذاته وهو الكيف واختار المصنف المذهب الاول فقال وتنحصر في تسعة اي وتنحصر الاجناس العالية من الاعراض في التسعة ولا ينتقض بالنقطة والوحدة فانهما من الاعراض وليست بداخلة في التسعة واما اذا جعلنا الاجناس العالية منحصرة في التسعة لم ينتقض بهما لانهما غير مندرجين تحت جنس حتى يلزم النقض ولعل ان تحقيق الحق في انحصار الاجناس الاعراض في التسعة يتوقف على بيان ان قول كل من هذه المقولات على ما تحته لا على سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على سبيل التواطؤ ولا ايضا على سبيل قول اللازم الذي يقال على ما تحته بالسوية وان لا جنس غيرها من التسعة وانه لا يكون اثنان منها او اكثر مندرجا تحت جنس وانه لا يكون لكل واحد منها تمام جزئياتها المندرجة تحته لكن تحقيق ذلك عسير جدا ولم يوجد فيما نقل الينا من الكتب التي وجدناها في هذا الفن ما يغني بتحقيق الحق فيه قال الاول الكم متصله القار جسم وسطح وخط وغير القار الزمان ومنفصله العدد وكيفيتها قبول المساواة وعدمها والقسمة وامكان وجود الفاصل وهو ذاتي وعرضي ويعرض ثاني الصفة

بينهما الاول انما ولحصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضد ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها اقول اراد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل من التسعة فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم وجودا من الكيفية فلان العدد من الكم وليس مقصورا على الامور المقارنة واما انها اصح من غيرها فلان غيرها غير مستقر فيها بل موضوعها الكمية الكم عرض يقبل القسمة والتجزية لذاته وهو متصل ومنفصل لانه اما ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك هو نهاية لجزء منها او لا يمكن ذلك الاول هو الكم المتصل والثاني الكم المنفصل والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي ثابت الاجزاء المفروضة او غير قار الذات والكم المتصل القار الذات هو المقدار وهو ثلاثة جسم وسطح وخط وذلك لانه اما ان يقبل القسمة في الجهات الثلاث اعني الطول والعرض والعمق والاول هو الجسم التعليمي والثاني اما ان يقبل القسمة في الجهتين او في جهة واحدة والاول هو السطح والثاني الخط والكم المتصل الغير القار الذات هو الزمان والكم المنفصل هو العدد وللكم خواص تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة فان هذا القبول يحصل للكمية لا للعرض الذي هو غير الكمية فان الجسم الصغير والكبير متوافقان في الجسمية ومتفاوتان في المقدار فلو كانا يقبلان المساواة وعدمها لاجل الجسمية لكان كل منهما مساويا للجسم

رتبة للكيفية بل تناول الجزئيات

الكبير يساوي الجسم الصغير لان الجسم الصغير لا يخالف الجسم الكبير في الجسمية و
التأليف ط ومنها قبول القسمة وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء
غير شيء فان هذا المعنى يلحق الكم لذاته لانه معنى يوجد في الشيء باعتبار التساوي
واللاتساوي وقد يطلق قبول القسمة فيراد به كون الجسم المعين بحيث يحدث
له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة ولابد في هذه القسمة من الحركة
وهذه القسمة يمتنع ان تطرا على المقدار لان القابل للشيء لا بد وان يبقى
مع المقبول والمقدار لا يبقى عند طريان القسمة بهذا المعنى فانه
اذا طرأت القسمة بهذا المعنى ينعدم المقدار الاول ويوجد مقداران
آخران ولو كان قابل القسمة لكان في الجسم الواحد مقادير غير متناهية
بالفعل واذا لم يبق المقدار الاول لم يكن قابلا للقسمة المذكورة فهذه
القسمة قابلها الهيولى والسبب الحقيقي لكون الهيولى قابلة لهذه القسمة
هو المقدار والا لزم ان يكون المقدار باقيا عند القسمة لان السبب لا يجب بقاؤه عند المسبب فيها انه
يمكن ان يوجد فيه عاد واحدا وغيره يكون ذلك الكم معدودا به واما
كون الكم المنفصل كذلك فواضح واما كون المتصل بهذه الصفة فلان المقدار
لذاته قابل للتجزئة فيجب ان يكون قابلا للتعديد لان التضعيف في المقدار
تضعيف في العدد والعدد سواء الواحد فالمقدار قابل لذاته ان
يفرض فيه واحد يجزئه ويصير هو معدودا به فقد تبين ان للكم
خواص ثلاث لا يشاركه غيره فيها وهي موجودة في جميع اقسامه والكم
ينقسم الى ذاتي وعرضي فالكم الذاتي هو العدد والمقادير الثلاثة و

الحركة م

والالم

المقدار لكون الهيولى فاسلة لهذه القسمة م

الزمان والكم العرضي الذي يقال له انه كم بسبب مجاورته للكم الذاتي
والكم العرضي اربعة انواع الاول ما يكون موجودا في الكم الذاتي كالطول
والقصر فانهما يعرضان للكم الذاتي كما يقال هذا الخط طويل بالنسبة
الى ذاك وذاك قصير بالنسبة اليه وكالقلة والكثرة الاضافيتين
بالنسبة الى العدد كما يقال هذا العدد كثير وذلك قليل الثاني ان يكون
محلا للكم الذاتي كالجسم الذي هو محل الكم الذاتي وكالمعدود الذي
هو محل العدد الثالث ما يكون حالا في محل الكم الذاتي كالبياض الحال
في الجسم الذي هو محل الكم الذاتي اذ يقال هذا البياض طويل او قصير
البياضات كثير الرابع ما يكون متعلقا بما يعرض له الكم كالقوة
بالتناهي واللاتناهي لا لانها ذات كم بالذات بل لانها متعلقة بما
يعرض له الكم بالذات بحسب المدة او العدة ويعرض للكم المنفصل الكم
المتصل الذاتي وللكم المتصل العرضي اما عروضه للكم المنفصل الذاتي
فلان الخط والسطح والجسم التعليمي يعرض لها التجزئة فيعرض لها العدد الذي
هو الكم المنفصل واما عروضه للكم المتصل العرضي فلان الزمان كم متصل
بالعرض لانه يتقدر بالمقايسة الى المسافة فيقال زمان حركة فرسخ ويعرض
له العدد بسبب الانفصال الى الساعات والايام والشهور وكون الزمان
كما متصلا بالذات لانه في نفسه مقدار الحركة لا ينافي كونه كما متصلا
بالعرض وقوله ويعرض ثاني القسمين فيهما لاولهما اشارة الى ما ذكرنا اي
ويعرض الكم المتصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا للكم بانه متصل

وتنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين في التقسيم المذكور في
القسمين اي المتصل الذاتي والمتصل العرضي فقوله فيهما اي تمتاز او
والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لاولهما
راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل ولما بين الخواص المطلقة
للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبوله التضاد و اليه
اشار بقوله وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية
اي على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالة
على انتفاء الضدية اما بيان حصول منافي الضدية للكم المتصل فلان
الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض ومعروض بعضه لبعض فان
الخط عارض للسطح والسطح معروض له وكذا السطح عارض للجسم و
الجسم معروض له وكذا الخط عارض للجسم والجسم معروض له وعروض
الشيء للشيء مناف للضدية بينهما واما بيان حصول منافي الضدية
للكم المنفصل فلان الكم المنفصل بعض انواعه متقوم بالبعض و
البعض مقوم للبعض وحصول التقويم بين الامرين مناف للضدية بينهما
واما بيان عدم شرط الضدية فلان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما
في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما
غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون للنوعين من
العدد موضوع واحد فان موضوع الثلاثة بالضرورة غير موضوع الاربعة
وكذا النوعان من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي

اي في حصول منافي الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية

والسطح

والسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد
ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضا
متباعدين يوجد عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر و
كذا كل مقدارين فثبت ان منافي الضدية في الكم حاصل وان شرط
الضدية منتف واذا حصل منافي الضدية وانتفى شرطها انتفى
الضدية بالضرورة ويوصف الكم بالزيادة والنقصان
والكثرة والقلة اذ يوصف كل من الخط والسطح والجسم التعليمي
وكذا العدد بذلك ولا يوصف شيء منها بالشدة والضعف اذ
يقال الخط ازيد من خط اخر وانقص وكذا السطح والجسم التعليمي و
العدد ولا يقال الخط اشد من خط اخر وكذا الثلاثة من الاخرى قال
وانواع المتصل قد تكون تعليمية وان كانت تختص بنوع ما من
الاعتبار اقول انواع الكم المتصل اعني الخط والسطح والجسم قد
تكون تعليمية وذلك بان يوجد كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور
المقدار من حيث هو مقدار مع عدم الالتفات الى المواد فاذا
تعقلنا الابعاد الثلاثة من غير الالتفات الى شيء من المواد و
احوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا واذا تخيلنا السطح مع
عدم الالتفات الى شيء من الاجسام والاعراض التي تكون في
سطوح الاجسام الطبيعية كالالوان والاضواء والخشونة و
الملاسة كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا واذا تخيلنا الخطوط

بين تغير الالتفات الى شيء من السطوح كان ذلك المتخيل خطا فقط
وانما سميت الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان علوم
التعاليم اعني الرياضيات تبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا
الوجه قوله وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اي وان
كانت الانواع الثلاثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم
التعليمي يمكن ان نتخيله بشرط شيء ويمكن ان يوخذ بشرط لا شيء
وقد عرفت الفرق بين الاعتبارين والخط والسطح لا يمكن تخيلهما
بشرط لا شيء فانا اذا تخيلنا السطح لا يمكننا ان نتخيله بشرط
ان لا يكون معه الجسم لانه لا يمكننا ان نتخيله الا ان نتخيل
له جهات فيكون المتخيل ذا احد ويكون ذلك المتخيل جسما لا
سطحا وكذلك الخط لا يمكننا ان نتخيله بشرط ان لا يكون معه
السطح لانه لا يمكننا ان نتخيله الا اذا عرض **قال** وتخالف الجوهرية
عما يقال في جواب ما هو يعطي عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة
وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار
الى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط
والزمان والعدد **اقول** اراد ان يبين عرضية انواع الكم
فاقام دليلا عاما في الجميع اولا ودلايل خاصة كل واحد منها

ثانيا

يختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان يقال ان معنى
الجوهرية قد تخالف عما يقال في جواب ما هو بالنسبة الى هذه

الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فتكون هذه
الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخالفت معنى الجوهرية عما
يقال في جواب ما هو بالنسبة اليها واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي
فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية
الشخصية فان الشمعة الشخصية بعينها باقية مع تبدل المقادير
بحسب تبدل الاشكال من التكعيب والاستدارة فبقاء الجسمية
مع تبدل المقادير اعني الجسم التعليمي دال على ان الجسم التعليمي عرض قائم
بالجسم لا جوهر مقوم له واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان
السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من
مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن
لنا ان نتصور واجبها غير متناه وما يكون ثبوته للشيء مفتقرا
الى البرهان لا يكون مقوما فالتناهي لا يكون مقوما للجسم فالسطح
الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما للجسم فيكون
عرضا قائما به واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الخط غير واجب
الثبوت للجسم لان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية
موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت للجسم
اذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا
قائما به واما الدليل الخاص بالزمان فتقريره ان الزمان يفتقر
الى الحركة لانه مقدارها والمقدار يفتقر الى المقدر فالحركة عرض

نقل عن الحكماء ان الخط والسطح موصفات [illegible] التعليمي [illegible] عرض [illegible] بان ينقض [illegible] الطبيعي [illegible] عرضا [illegible] عرضين ٢م

والمفتقر الى المحل عرض فالزمان عرض واما الدليل الخاص بالعدد
فقد مر وان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم بالعرض
عرض فالعدد عرض فقوله والتبدل الى قوله يعطي عرضية الجسم
التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة
وفي كلامه لف ونشر فان التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي
والافتقار الى التناهي الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية
يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم به
يتعلق بالعدد قال وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها
مع نوع من الاضافة اقول السطح طرف الجسم والخط طرف السطح والنقطة
طرف الخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واختار المصنف
انها ليست باعدام وذلك لان الاطراف ينتهي بها ما له الاطراف
اعني الجسم المحدود ذو وضع فما به ينتهي الجسم اعني الاطراف تكون
ذات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت
الاطراف ذوات اوضاع لا تكون اعداما لامتناع ان تكون الاعدام
ذوات اوضاع وكون الاطراف متصفة بالاعدام مع نوع من
الاضافة لا يقتضي ان تكون اعداما لان الامور الموجودة يجوز
اتصافها بالاعدام كالشخص الموجود المتصف بالعمى والعجز وغيرهما
من الاعدام واما بيان اتصافها بالاعدام مع نوع من الاضافة
فلانه عند انتهاء الجسم يتحقق ثلاثة امور احدها السطح الذي هو مقدار

ذو بعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى انتهائه وانقطاعه لا العدم
المطلق وثالثها اضافة عارضة تارة للانقطاع فيكون الانقطاع
نهاية مضافة الى ذي النهاية وتارة للسطح فيكون سطحا مضافا
الى ذي السطح والنهاية عارضة للسطح فيكون السطح متصفا بالنهاية
التي هي عدم مع نوع من الاضافة وكذلك اعتبر الامور الثلاثة في الخط
والنقطة ومما قيل ان الاطراف ليست بموجودة لان الاطراف نهايات
والنهاية عبارة عن الفناء والعدم ولان الخطين اذا التقيا عند تلاقي
السطحين فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للآخر بالاسر فيلزم
التداخل او لا بالاسر فيلزم انقسام الخط عرضا وكذا السطحان
اذا تلاقيا عند تلاقي الجسمين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة
بالاسر والانقسام عمقا على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان
اذا تلاقتا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام ولانها
لو كانت موجودة لكانت قائمة بالجسم فيلزم من انقسام الجسم انقسام
السطح عمقا والخط عرضا وكذا يلزم انقسام النقطة فابطل ما قيل
الاول فلان الاطراف ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات
كما ذكرنا واما الثاني فلانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة
العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر
والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع
تداخلها من جهة العرض والطول لان السطح متصف بالعظم و

الصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة
العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسب العرض و
العمق ويمتنع تداخل الخطين من جهة لان الخط يتصف بهما من
جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة
للنقطة من العظم والصغر مطلقا فالحاصل ان امتناع التداخل
موجب الاتصاف بالعظم والصغر حيث لا اتصاف بهما لا امتناع في
التداخل واما الثالث فلانه انما يلزم من انقسام الجسم انقسامها
اذا كانت من الاعراض السارية وليست كذلك قال والجنس
معروض التناهي وعدمه وهما اعتباريان اقول الجنس اي الكم
الذي هو جنس المتصل والمنفصل معروض التناهي وعدم التناهي
مطلقا اعم من ان يكون بمعنى السلب او بمعنى عدم الملكة فانه اذا
كان معروضا لعدم التناهي بمعنى عدم الملكة كان معروضا له بمعنى
السلب فانه اذا كان الشيء الذي هو من شانه التناهي متصفا
بعدم التناهي كون التناهي مسلوبا عنه وعروض التناهي وعدمه
بمعنى عدم الملكة لجنس الكم بالذات ولغيره بالعرض بسبب مقارنته
للكم والتناهي واللاتناهي ليسا من الامور الموجودة في الاعيان
بل اعتباريان اذ ليس في الخارج شيء يقال انه تناه او لا تناه بل
انما يعرضها الكم عند حصوله في العقل قال الثاني الكيف وهو هيئة
قارة غير مقتضية حصولها بالاجتماع واقسامه اربعة اقول لما فرغ من

الكم

الطول

يكون

في الكيف

نسخة

الكم شرع في الكيف وقيل لا يمكن تحديد المقولات العشر التي هي اجناس
عالية لانها بسائط والتحديد انما يمكن للمركبات ولا يمكن ان يرسم
رسما تاما لان الرسم التام لا بد ان يوجد فيه الجنس والاجناس العالية
لا جنس لها نعم يمكن ان ترسم رسوما ناقصة وقد رسم الكيف بانه
عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة في موضوعه اقتضاء اوليا ولا
يتوقف تصوره على غيره فبالعرض يتميز عن الجوهر وبقولنا لا يقتضي
القسمة يتميز عن الكم وبقولنا واللاقسمة عن الوحدة والنقطة
فان كل واحد منهما تقتضي اللاقسمة وانما قيد الاقتضاء بالاولي
ليندرج فيه الكيفيات التي تقتضي اللاقسمة بالواسطة فانه
العلم بالبسائط يقتضي اللاقسمة لكن لا اقتضاء اوليا بل بسبب
المعلوم وبقولنا لا يتوقف تصوره على غيره يتميز عن الاعراض النسبية
وهي الاضافة والاين والمتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل فان
كلا منها يتوقف تصوره على غيره فقد رسم الكيف بقيود عدمية وكل منها
غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به فتكون القيود المجتمعة
خاصة مركبة للكيف والكيف ينقسم الى اربعة انواع وذلك لانه اما
ان يتعلق بوجود النفس او لا والاول هو الكيفية النفسانية والثاني لا يخلو اما
ان يكون متعلقا بالكمية او لا والاول هو الكيفية المختصة بالكميات
والثاني لا يخلو اما ان يكون استعدادا او فعلا والاول يسمى كيفية
استعدادية والثاني يسمى كيفية محسوسة قال فالمحسوسات اما

النفسانية

في الكيفيات المحسوسة

انفعاليات ثم انفعالات وهي مغايرة للأشكال لاختلافهما في الحمل
والمزاج لعمومها أقول أراد أن يشير إلى مباحث الأنواع الأربعة من
الكيفيات فبدأ بالكيفية المحسوسة لأنها أظهر أنواعه والكيفية
المحسوسة إن كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت
انفعاليات وإن كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت
انفعالات وإنما سميت الأولى بالانفعاليات لوجهين الأول أن
حدوثها يتبع الانفعالات المخصوصة كالصفرة التي تتبع المزاج الحار
المستحكم في الكبد وكحلاوة العسل فإن كل واحدة منهما بعد المزاج الذي
لا يتحقق إلا عند انفعال المواد وإنما يجب التقييد بحرارة النار فإن
حصولها في النار وإن لم يكن لأجل الانفعال لكن من شأن نوع الحرارة
أن يحدث أيضا بالانفعال الذي هو المزاج الثاني أنها يحدث منها
انفعال في الحواس وإنما سميت الثانية بالانفعالات ولم تسم بالانفعاليات
وإن جاز تسميتها بالانفعاليات بالوجهين لأنها بسرعة زوالها وقصر
مدتها منعت اسم جنسها كما يقال للقليل إنه ليس بشيء وخصت باسم
الأمر الذي هو في التجدد والتغير وهو الانفعال فيكون هذا الاسم
منقولا إليها للمشابهة به والعلم بثبوت الكيفيات ضروري فلا
حاجة للاحتجاج على ثبوتها وهذه الكيفيات مغايرة للأشكال لاختلافها
في الحمل فإنه يحمل الشيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الأشكال وبالعكس
أما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الأشكال فلأن هذه الكيفيات متضادة

أن القليل ليس بشيء

الاسم

والأشكال

والأشكال لا تعرض متضادة وأما حمل الشيء على الأشكال دون هذه الكيفيات
فلأن الأشكال ملموسة والألوان والطعوم والروائح والأصوات غير
ملموسة وهذه الكيفية أيضا مغايرة للمزاج لأنها أعم من المزاج لأن
الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج
لا يحصل بدون هذه الكيفية فيكون هذه الكيفية أعم من المزاج فتكون
مغايرة لأن العام مغاير للخاص قال فمنها أوائل الملموسات وهي
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة إليها أقول
قدم الجنس من الكيفيات الملموسة لأنها أعم بالنسبة إلى كل حيوان فإن
جميع الحيوانات تدركها ولا يجد جسما من الأجسام العنصرية خاليا
عنها وأوائل الملموسات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
لأن البسائط العنصرية لا تخلو عنها بخلاف سائر الكيفيات الملموسة
ولأنها تكون ملموسة أولا وبالذات بخلاف البواقي فإنها ملموسة
بتوسطها والبواقي منسوبة إليها والكيفية الملموسة إما فعلية تفعل
الصورة بواسطتها في المادة وإما انفعالية تجعل المادة مستعدة لأن
تنفعل عن الغير والحرارة والبرودة فعليتان والرطوبة واليبوسة
انفعاليتان والبواقي مثل اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة
والبلة والجفاف والخفة والثقل تابعة لهذه الأربعة قال فالحرارة جامعة
للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات والبرودة بالعكس منها [illegible]
وتلك الحرارة دالة على ما يأخذ علامة الكيفية في الحقيقة أقول الكيفيات
المحسوسات الجلية ظاهرة غنية عن التعريف بالحد والرسم إذ لا

أظهر من المحسوسات لكن ربما يفتقر إلى التنبيه على مفهوم اسم بعضها
بسبب المناسبة بالغير فما ذكروه من خواصها لم يقصد به تعريفها بل
قصدوا به بيان أحكامها فالحرارة من شأنها جمع المتشاكلات وتفريق
المختلفات لأنها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من
الأجسام المختلفة في اللطافة والكثافة إذا أثر الحرارة فيه فالألطف أقبل
للتصعيد من الحرارة كالهواء الذي هو أقبل من الماء الذي هو أقبل
من الأرض والأقبل يتبادر إلى التصعيد قبل الأبطأ فيفرق الأجسام
المختلفة الطبائع التي حدث المركب من التئامها ويحصل عند تفريق تلك
الأجزاء اجتماع المتشاكلات بمقتضى طبائعها والبرودة بالعكس أي
من شأنها جمع المختلفات وتفريق المتشاكلات والبرودة ليست عدم
الحرارة لأنها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك بل التقابل بينهما
تقابل التضاد لأنهما كيفيتان وجوديتان يتواردان على موضوع واحد
بينهما غاية الخلاف طبعا والحرارة تطلق على معان أخر مخالفة للكيفية
المحسوسة من النار في الحقيقة مثل الكيفية المناسبة للحيوة المسماة
بالحرارة الغريزية وهي مخالفة لحرارة النار في الحقيقة لأن حرارة النار
منافية للحيوة وتلك شرط في وجودها ومثل الكيفية المحسوسة الفائضة
من الكواكب النيرة قال والرطوبة كيفية يسهل بها قبول التشكل
واليبوسة بالعكس وهما مغايرتان للين والصلابة أقول الرطوبة
كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب سهل
الترك له وهي غير البلة التي هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر

الجسم واليبوسة بالعكس أي اليبوسة بالعكس من الرطوبة أي الكيفية
التي بها يصير الجسم صعب التشكل بشكل الحاوي الغريب صعب الترك
له وهي غير الجفاف وهو عدم البلة عما من شأنه أن يبتل فالجفاف في
مقابلة البلة كما أن اليبوسة في مقابلة الرطوبة والرطوبة واليبوسة
مغايرتان للين والصلابة فإن اللين كيفية تقتضي قبول الغمز إلى
الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد
كثيرا ولا يتفرق بسهولة وإنما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة و
اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكونان من الكيفيات الاستعدادية
قال والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركزه على مركز
العالم إن كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان بالإضافة باعتبارين
أقول ومن الكيفيات الملموسة الثقل والخفة ولما كان الثقل
توجبه البرودة والخفة توجبها الحرارة ذكرهما عقيب أوائل الملموسات
والثقل مطلق وإضافي وكذا الخفة والثقل المطلق كيفية تقتضي
حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم والخفة
بالعكس أي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق سطحه على
سطح مقعر فلك القمر ويطفو فوق العناصر والثقل الإضافي يقال
باعتبارين أحدهما كيفية تقتضي بها الجسم أن يتحرك في أكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط حركة إلى المركز لكنه لا يبلغ المركز وقد
يعرض له أن يتحرك عن المركز ولا يكون هاهنا الحركتان متضادتين

نقطة يتعادل ما عن جوانبها وهي نقطة في وسطه تكون الخطوط المستقيمة الخارجة منها إلى المحيط على السوية

لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض
ويرسب في الهواء الثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك حركة اذا
الى الارض نفسها كانت الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة
الاضافية يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك
في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا
يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط وهذا مثل الهواء
فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم
بحيث اذا خلي الى النار كانت سابقة الى المحيط **قال** والميل طبيعي وقسري

في بيان لحوق الميل

ونفساني وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متغير
ومختلفة متضاد **اقول** اراد ان يشير الى الميل وبيان احواله والميل هو الذي
يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه
وطبيعي وقسري ونفساني لانه اما ان يحدث عن تأثير قاسر خارج
عن الجسم كميل السهم عند انفصاله عن القوس وهو الميل القسري او يحدث
من طباع الجسم وحينئذ اما ان يحدث عن الطبيعة كميل الزق المنفوخ
المسكن تحت الماء وهو الميل الطبيعي او يحدث عن النفس كميل النبات عند
تبرزه من الارض وكاعتماد الانسان على غيره وهو الميل النفساني
والميل هو العلة القريبة للحركة والحركة يمتنع خلوها عن حد ما من
السرعة والبطوء لان الحركة تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة او وضعا
او كيفا او كما وفي زمان وقد يمكن ان يتوهم وقوعها في زمان اقل من

ذلك

ذلك الزمان فتكون الحركة الثانية اسرع من الاولى وفي زمان
اكثر منه فتكون ابطأ منها فالحركة يمتنع خلوها عن السرعة والبطوء
والسرعة والبطوء واحد بالذات وكيفية قابلة للشدة والضعف
وانما يختلفان بالاضافة لتعارضه لما هو سريعة بالقياس الى
شيء هو بعينه بطيء بالقياس الى غيره فالحركة لا تخلو عنهما من الشدة
والضعف والطبيعة التي هي مبدأ الحركة امر لا يقبل الشدة و
الضعف فكانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها
واحدة فصدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنع لعدم الاولوية
فلا بد من امر يشتد ويضعف حتى يقتضي الطبيعة بحسبه حركة
معينة بينا وذلك الامر هو الميل فهو امر متوسط بين الطبيعة
والحركة فهو العلة القريبة للحركة وباعتبار الميل يصدر من
الثابت اي الطبيعة والنفس والقاسر المتغير اي الحركة وذلك لان
كلا من هذه الثلاثة من حيث هو اساس ثابت ولا شيء من مقتضى
الحركة اي الغير الثابتة بثابت فلا شيء من هذه الثلاثة بمقتضي
للحركة ولان كلا من هذه الثلاثة من حيث هو مشابه الاحوال
الذي هو مقتضي للحركة يقتضيها شيئا فشيئا ان اقتضى واحد من هذه
الثلاثة الجزء الاول من الحركة لدام بدوام علته فما يحصل جزء اخر
فكانت الحركة غير حركة فلا بد من انضياف شيء اخر الى هذه الثلاثة
يختلف حاله بالشدة والضعف حتى يصير ذلك الواحد الثابت بسببه مبدأ

الحركة الغير الثابتة وذلك هو الميل والميلان المختلفان متضادان
وذلك لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان
بان يكون احدهما الى جهة والآخر الى خلافها يلزم ان يكون الجسم في
حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة
وانما امتنع اجتماعهما مع انهما موجودان يتواردان على موضوع واحد
لكون بينهما تضاد قال ولولا ثبوته لتساوى ذو العائق
وعادمه اقول اراد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد
فيه من مبدأ ميل ما بالطبع فقرر البرهان انه لولا ثبوت الميل
الطبيعي في الجسم القابل للحركة لتساوى حركة الجسم ذي العائق
وحركة الجسم العديم العائق والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة
انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق الطبيعي اي الميل الطبيعي
يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل ومعاوقة
ما بالطبع يقطعها بعين [illegible] يقطعها في زمان اطول ويكون جسم ثالث
فيه ميل اضعف من ذلك الميل المفروض اولا نسبته الى الميل المفروض
اولا كنسبة زمان عديم الميل الى زمان الميل المفروض اولا فيكون في
مثل زمان عديم المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافته فتتساوى
حركتا مقسورين ذي عائق وغير ذي عائق وقد ذكرنا ما في
النظر والجواب عنه في بحث الخلاء فلا حاجة الى الاعادة ههنا قال
وعند آخرين هو جنس تحته تعدد الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها

انتهى

ومنه

ومنه الثقل والآخرون منهم جعلوه مغايرا ومنه لازم ومفارق
ويفتقر الى محل لا غير وهو مقدور لنا ويتولد عنه اشياء بعضها
لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته اقول لما ذكر
من اثبات الميل على رأي الحكماء وعند المتكلمين الميل اي الاعتماد
جنس تحته ستة انواع بحسب تعدد الجهات الست فان لكل
جسم من الاجسام ست جهات ويكون له بحسب كل جهة اعتماد
فيكون الاعتمادات ستة وتتماثل الاعتمادات بحسب اتحاد الجهة
وتختلف باعتبار تعدد الجهات وعند طائفة منهم الثقل من جنس
الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل وعند آخرين منهم
الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة اجزاء الجسم فكل
ما ازداد اجزاؤه كان اثقل واتفقت المعتزلة على ان الاعتمادات
منقسمة الى اعتمادات لازمة طبيعية وهي اعتماد الثقيل في جهة [السفل]
واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتمادات مفارقة وهي الاعتمادات
المجتلبة مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة
السفل ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير وذلك لان الاعتماد عرض
وكل عرض مفتقر الى محل فكان الاعتماد مفتقرا الى المحل لامتناع
حلول عرض في محلين فكان الاعتماد كذلك فافتقر الى المحل
لا غير والاعتماد مقدور لنا لانه يحدث بحسب دواعينا وينتفي بحسب
صوارفنا فيكون صادرا بحسب قدرتنا ويتولد من الاعتماد

أشياء بعضها لذاته بلا شرط وبعضها لذاته بشرط وبعضها يتولد
منه لا لذاته اما الذي يتولد من الاعتماد لذاته بلا شرط
فهو الأكوان والاعتماد في محله اما الأكوان فلأن الجسم يختص بجهة
دون جهة حال حركته فلا بد من مخصص لكونه في تلك الجهة وهو
الاعتماد واما الاعتماد فلأن الحركة القسرية توجد شيئا فشيئا
ولعله لم يوجد في الحجر الا الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الأولى و
الاعتماد بالنسبة الى الحركة الثانية واما الذي يتولد لذاته
الاعتماد بشرط فهو الأصوات فانها تتولد عن الاعتماد لذاته
بشرط المصاكة واما الذي يتولد من الاعتماد لا لذاته فهو التأليف
والألم اما التأليف فيتولد من المجاورة التي تتولد من الاعتماد
واما الألم فيتولد من التفريق الذي يتولد من الاعتماد قال
ومنها أوائل المبصرات وهي اللون والضوء ولكل منهما طرفان و
للأول حقيقة وطرفاه السواد والبياض المتضادان ويتوقف
على الثاني في الادراك لا في الوجود وهما متغايران حسا قابلان
للشدة والضعف المتباينان نوعا ولو كان الثاني جسما لحصل
ضد المحسوس بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في المقابل
وهو ذاتي وعرضي أول وثان والظلمة عدم ملكة أقول
ومن الكيفيات المحسوسة المبصرات ومنها أوائل المبصرات
وهي التي تكون مبصرة أولا وبالذات وهي اللون والضوء ولكل

بلغ تصحيحا

من اللون والضوء طرفان وللأول أي ولأولهما الذي هو اللون
والضوء أي اللون حقيقة نبه به على بطلان قول من زعم انه لا
حقيقة لشيء من الألوان اصلا وان البياض إنما يتخيل من اختلاط
الهواء بالأجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والزجاج
المدقوق والسواد إنما يتخيل عند عدم غور الضوء في عمق الجسم
والحق ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم
في الخارج وما جعل سببا لتخيل البياض منقوض ببياض البيض
المسلوق فانه يرى بعد السلق مع انه صار بعد السلق كثيفا
ولا يرى قبل السلق مع انه كان شفافا واختلاط الهواء بعد السلق
منتف لكونه أثقل والثقل دليل على عدم مخالطة الهواء وعلى
تقدير تسليم كونه سببا يجوز ان يكون سببا لتحققه في الخارج كما
يجوز ان يكون سببا لتخيله وللون طرفان السواد والبياض وفي
باقي الألوان متوسطة بينهما وهما متضادان لتعاقبهما على موضوع
واحد ويكون بينهما غاية الخلاف طباعا ومما قيل ان السواد و
البياض يجوز اجتماعهما كما في الغبرة فباطل لانه لو اجتمع السواد
والبياض فبعد اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او واحد منهما
على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته والأقسام بأسرها باطلة
اما الأول فلأنه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى
الجسم في غاية السواد وغاية البياض واما الثالث فلأنه يلزم



أن يرى الجسم في غاية البياض إن كان الباقي على طراوته هو البياض
أو في غاية السواد إن كان الباقي على طراوته هو السواد وأيضاً يلزم
عدم اجتماع الصحاح لأن الذي لم يبق على طراوته منتف فلم يجتمع
مع الآخر وأما الثالث فلأنه يلزم أن لا يكون شيء منهما موجوداً
ألبتة بل الموجود لون متوسط ويتوقف اللون على الثاني أي الضوء
في الإدراك لا الوجود أي الضوء شرط إدراك اللون لا شرط وجوده
وزعم الشيخ أبو علي أن الضوء شرط وجود اللون ويكون عند عدم
الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعداً
لقبول اللون الخاص عند تحقق الضوء واحتج عليه بأن اللون لا
يرى عند عدم الضوء فعدم الرؤية يكون بسبب فقد شرط الرؤية
وهو الضوء لا بسبب منع الظلمة لأن انتفاء الضوء ليس بشرط في الرؤية
لأن من في الغار يرى الخارج مع عدم الضوء بين من في الغار وبين
الخارج لأن الهواء مظلم لأنا نقول الضوء الواقع على المرئي شرط
في رؤيته لا الضوء الواقع على الحائل بين الرائي والمرئي والحق أن
اختلاف الألوان بحسب شدة الضوء وضعفه يشعر بأن اللون الحاصل
عند شدة الضوء حقيقة مخالفة لحقيقة اللون الحاصل عند
ضعف الضوء وهذا يدل على أنه عند شدة الضوء ينتفي اللون الأول
المغاير بالحقيقة للون الثاني ويحدث اللون الثاني ولا وجود
للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة إذ يمتنع تحقق

الجنس

الجنس عند انتفاء الفصل فاحدس من هذا أن الضوء شرط وجود
اللون واللون والضوء متغايران حساً أي المغايرة بينهما مستفادة
من الحس لأن الضوء لو كان نفس البياض مثلاً لكان البياض لا
يشاركه السواد في الضوء كما لا يشاركه في البياضية والتالي باطل
لأن السواد والبياض قد يتشاركان في الضوء مع اختلافهما في
الماهية وكل من اللون والضوء قابل للشدة والضعف والقابل
للشدة والضعف يكون الأشد نوعاً مبايناً للأضعف مثلاً كالسواد
لأن السواد الشديد يخالف السواد الضعيف في الشدة والضعف
فلا يخلو إما أن يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة أو بالعوارض
الثاني ممنوع لأنه لا يمكن التفاوت في السواد بل بأمر خارج عنه لكن
نعلم قطعاً أن التفاوت في السوادية فتعين الأول فيكون
الأشد نوعاً مخالفاً للأضعف ولنشر ههنا إشارة ما إلى أن المقول
بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه من الأفراد وذلك لأن نسبة
الماهية وذاتياتها إلى الجزئيات على السواء فإن جميع الجزئيات متساوية
في أن تحققها ذهناً وخارجاً لا يتصور إلا عند تحقق الماهية و
ذاتياتها ويرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها وأن الماهية و
ذاتياتها متقدم عليها ذهناً فلا تكون الماهية وذاتياتها بالنسبة إلى
شيء منها أقدم وأولى أو أشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض
بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فإن نسبة الماهية إلى

الجزئي المتقدم بالوجود كنسبة الجزئي المتأخر بالوجود فلا يكون
الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك
من العوارض والمقول بالتشكيك إذا كان من لوازم حقيقة الجزئيات
لا بد وأن تكون الجزئيات مختلفة الحقيقة لأن اختلاف اللوازم
يستدعي اختلاف الملزومات وإلا يلزم صدق الملزوم بدون اللازم
وهو محال. واختلفوا في أن الضوء جسم أم لا فذهب المحققون إلى
أن الضوء ليس بجسم إذ لو كان جسما لحصل ضد المحسوس وذلك لأنه
لو كان جسما وهو مبصر لكان ساترا لما تحته فكلما ازداد نورا ازداد سترا
والمحسوس ضد ذلك لأن المحسوس أن الضوء يكون ساترا لما تحته
وكلما ازداد كان ما تحته أظهر فثبت أنه لو كان جسما لحصل ضد
المحسوس وضد المحسوس منتف فلا يكون الضوء جسما وفيه نظر
الحق أن يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل أو ازدياد حجم الجسم
القابل للضوء عند حصول الضوء فيه والتالي ظاهر الفساد واحتج
من قال أن الضوء جسم بأن الضوء ينفصل من الشمس أو النار أو غيرهما
وكل منفصل متحرك وكل متحرك جسم وبأن الضوء متحرك بحركة المضيء
وكل متحرك جسم أجيب بأنا لا نسلم أن الضوء ينفصل بل الضوء يحدث في
مقابلة المقابل دفعة لكن لما كان حدوثه من شيء عال سبق إلى الوهم
أنه منفصل وكذا لا نسلم أن الضوء متحرك بحركة المضيء بل الشمس تتحرك فيحدث
في مقابلها الضوء وينتفي ما حدث قبل من المقابلة بسبب زوال

المقابلة

المقابلة الأولى عند انتقال الشمس من موضعها الأول فيتوهم
أنه انتقل بانتقال الشمس فثبت أن الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل
معدّ لحصول ضوء آخر مثله في الجسم المقابل للشمس والضوء قسمان ذاتي
وعرضي فالذاتي هو ما يحدث من ذات الشيء في ذاته ويسمى ضوءا
والعرضي ما يحدث من ذات المضيء في غيره ويسمى نورا وأيضا الضوء
أول وثان فالضوء الأول ما حصل من المضيء بغيره كضوء وجه الأرض
قبل طلوع الشمس فإنه صار مضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس
والظلمة عبارة عن عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا فإن الشيء
الذي من شأنه الضوء إذا انتفى عنه الضوء صار مظلما ولا يحتاج إلى
أن يحدث فيه كيفية أخرى حتى يصير مظلما فيكون الظلمة عدم ملكة
الضوء قال ومنها المسموعات وهي الأصوات الحاصلة من التموج
المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة في الخارج ويحصل بقاؤه
لوجوب إدراك الهيئة الصورية ويحصل منه الحروف أقول من الكيفيات
المحسوسة المسموعات وهي الأصوات قيل أن الصوت جسم وهو باطل
لأن الأجسام مشاركة في الجسمية مخالفة للأصوات وما به
التشارك غير ما به التخالف ولأن الأجسام مبصرة والأصوات
ليست بمبصرة وقيل أن القرع أو القلع أو التموج والصوت
ليس بمبصر إذا عرفت ذلك فنقول الصوت يحدث من تموج الهواء
المعلول للقرع أو القلع والتموج ليس عبارة عن حركة انتقالية من

هو الواحد بعينه بان يكون الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت و
ينقله الى الصماخ عبارة عن امر يحدث بصدم بعد صدم وسكون
بعد سكون وهذا التموج سببه القرع وهو امساس عنيف او
القلع وهو تفريق عنيف فان القرع والقلع كل منهما يحوج الهوا
الى ان ينقلب من المسافة التي سلكها القارع والقالع الى
جنبيها بعنف شديد ويلزم منه انقياد الهوا المتباعد بينه للتشكل و
التموج الواقعين هناك والقرع والقلع اللذان هما سبب التموج
الذي هو سبب قريب للصوت مشروط بالمقاومة لا الصلابة
فان قرع الماء لشيء يوجب الصوت مع عدم الصلابة وقلع شيء
من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والصوت موجود في
الخارج اي في تموج الهوا الخارج عن الصماخ واليه اشار بقوله
في الخارج اي الاصوات الحاصلة في الخارج وقيل انه لا وجود له
في الخارج بل انما يحدث في السامعة عن ملامسة التموج عند
بلوغه الى الصماخ واما قبل ذلك فلا وجود له اصلا وهو باطل لانه
لو كان كذلك لما ادركنا الصوت الا في تلك الحالة فقط ولو كان
ادراكنا اياه في تلك الحالة فقط لما ادركنا الجهة عند وصوله
الينا لان الجهة لا يبقى منها اثر في الهوا المتموج عند بلوغه الى الصماخ
كما انا لما لم ندرك الملموس الا حال وصوله الينا لم ندرك باللمس ان
الملموس من اي جهة وصل الينا ويحصل بها الصوت اي بقاء الاجزاء

بل م

نسخه بمقصود

في الوجود متعاقبة توجد اجزاؤه على سبيل التجدد والانقضاء كالحركة
والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء كانت
حروف الكلمة التي نتكلم بها باقية في الخارج معا بالضرورة
لكن استحال بقاؤها معا لانا ندرك الهيئة الصورية اي الترتيب
الخاص الواقع في حروف الكلمة فلو كانت حروف الكلمة مجتمعة
فان قدر لم يكن سماع زيد مشتملا على هذا التأليف والترتيب والتقديم الخاص اولى من
سماعه على سائر تأليفاتها فلم تسمع الهيئة الصورية لها هف ويحصل
التموج الحاصل بسبب القرع او القلع تموج اخر ويحصل منه صوت
اخر وهو الصدى واعلم ان الهوا اذا تموج وقابله مصادم كجبل او
جدار املس بحيث يرد هذا الهوا المتموج الى خلف حفظا
فيه هيئة تموج الهوا الاول حدث من ذلك صوت هو الصدى
قال ويعرض له كيفية مميزة ويسمى باعتبارها حرفا اما
مصوت او صامت متماثل او مختلف بالذات او بالعرض و
ينتظم منها الكلام باقسامه ولا يعقل غيره اقول الصوت
تعرض له كيفية يتميز بها عن صوت اخر يشاركه في الحدة والثقل
تميزا في المسموع عن الصوت الطويل والقصير وعن الصوت الملائم
او غير الملائم فان كلا منها قد يعرض له هيئة يتميز بها عن صوت اخر
هو مثله في الحدة والثقل لكن ليس تميزا في المسموع لان الطول و
القصر والملائمة وعدم الملائمة ليست بمسموعة اما الطول والقصر فلانها

ويسمى الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفا واحترزنا بقولنا تميزا في المسموع



من الكيفيات والكميات غير مسموعة وأما الملائمة وعدمها فلأنهما مطويتان

والحروف إما مصوتة وهو الذي يسمى في العربية حروف المد واللين وهو الألف

والواو والياء إذا تولدت من إشباع ما قبلها من الحركات المجانسة

لها الفتح للألف والضم للواو والكسر للياء كهو وهي وهذا ولا يمكن

الابتداء بها في تلك الحالة لأنها حينئذ ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن و

أما ... وهو ما عدا حروف المد واللين مثل الباء والطاء وغيرها

ويمكن الابتداء به والصوامت إما متماثلة كالباء والباء إذا كانا ساكنين

أو متحركين بحركتين متماثلتين كالفتحتين أو الضمتين أو الكسرتين وإما

مختلفة والمختلفة إما مختلفة بالذات والحقيقة كالباء والجيم أو

مختلفة بالعوارض بأن تكون الحروف من نوع واحد كالجيمين مثلا

ويكون أحدهما متحركا والآخر ساكنا أو يكون أحدهما متحركا بحركة

والآخر بحركة غيرها والكلام يتألف من الحروف بأقسامه فإنه من

الحروف إذا تألفت تأليفا مخصوصا سمي المتألف كلاما وهو مركب

ومؤلف والمؤلف خبر وأمر ونهي واستفهام وتعجب ونداء وغير ذلك

... وتضمن جميع أقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا يعقل

كلام غير المؤلف من هذه الحروف المسموعة هذا عند المعتزلة وأما

الأشاعرة فقالوا إن الكلام نفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو

مدلول المؤلف من الحروف ولفظي وهو المؤلف من هذه الحروف

وقولهم لا يعقل كلام غير المؤلف من الحروف إن أرادوا به أنه لا يعقل

مدلول

مدلول هذه الألفاظ أصلا فهو من الجهالة وإن أرادوا به أن مدلول

هذه الألفاظ لا يطلق عليه الكلام فهو نزاع لفظي والحق أن الكلام يطلق

على المعنى القائم بالنفس كما يطلق على المؤلف من الحروف كقول الشاعر

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا لكن

إطلاق الكلام على المؤلف من الحروف أشهر من إطلاقه على مدلوله

قال ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلاثة

في مثلها أقول ومن الكيفيات المحسوسة المطعومات التسعة

ووجه الانحصار في التسعة أن الجسم الحامل للطعم إما أن يكون لطيفا

أو كثيفا أو معتدلا بينهما وعلى كل تقدير من التقادير الثلاثة

فالفاعل فيه إما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما

فيكون الحاصل تسعة فالحرارة إن فعلت في اللطيف حدثت الحرافة

وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة

إن فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة

وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة و

البرودة إن فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت

الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة والتفاهة على نوعين

أحدهما أن لا يكون له طعم حقيقة والثاني أن لا يكون له في

الحس فقط ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة تكاثفه لا يتحلل منه

شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعم ثم إذا احتيل في تحليل أجزائه وتلطيفها



أحس منه بطعم كالنحاس والحديد والنوع الثاني هو التفاهة
من الطعوم الأول واعلم أن مفردات الطعوم هي هذه التسعة وقد
يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فيحصل طعم غير هذه التسعة اما
اجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة
وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة واما اجتماع
الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان قال
ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة
ومن الكيفيات المحسوسة المشمومات وهي الروائح المدركة
بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال
رائحة طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان
الملايم لشخص قد يكون غير ملايم لغيره قال والاستعدادات المتوسطة
بين طرفي النقيض أقول لما فرغ من مباحث النوع الاول من الكيفيات
شرع في النوع الثاني منها وهي الكيفية الاستعدادية وهي الاستعدادات
المتوسطة بين طرفي النقيض اي الانفعال واللاانفعال على معنى انه
استعداد شديد للانفعال او استعداد شديد للاانفعال والاول يسمى
اللاقوة كالممراضية واللين والثاني القوة كالمصحاحية والصلابة
قال والنفسانية حالا او ملكة أقول لما فرغ من الثاني شرع في النوع
الثالث وهي الكيفية النفسانية اي المختصة بذوات الانفس وهي ان
كانت راسخة سميت ملكة وان لم تكن راسخة سميت حالا والاخلاف

بينهما

بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان الكيفية الواحدة بالشخص
قد تكون حالا فاذا استحكمت صارت ملكة والامور المختلفة بالفصول
يمتنع ان تنقلب بعضها الى البعض قال منها العلم وهو اما تصور
او تصديق جازم مطابق ثابت أقول من الكيفيات النفسانية
العلم وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت واحترز بالجازم
عن الظن فانه تصديق غير جازم لان الجازم هو الذي يمنع احتمال
النقيض والظن يحتمل احتمال النقيض واحترز بقوله مطابق عن الجهل المركب
وبقوله ثابت عن التقليد فان المراد بالثابت ما يمتنع زواله والتقليد
ليس كذلك واعلم ان العلم يطلق تارة ويراد حصول صورة الشيء
في العقل وهو ينقسم الى تصور ساذج كما نتصور الشمس والقمر والعقل
والى تصور معه تصديق كما نعلم ان العالم محدث والتصديق هو الحكم
اليقيني بنفي او اثبات ويطلق تارة ويراد به اليقين وهو قسم من
اقسام التصديق لانه تصديق مقيد بالجزم والثبات والمطابقة وهو
غير منقسم الى التصور والى التصديق الجازم المطابق الثابت لان الشيء
لا ينقسم الى نفسه والى امر آخر له فان اراد بالعلم الذي جعل مورد التقسيم
العلم بالمعنى الثاني لم يصح التقسيم وكذا ان اراد به العلم بالمعنى الاول
ضرورة خروج الاقسام الاخر عن ذلك وايضا العلم بالمعنى الاول
لم ينقسم الى التصور والى التصديق اللهم الا ان يسمى القسم الثاني بالتصديق
ولكل ان يصطلح على ما يشاء فالاولى ان اقسام العلم الى التصور والى التصديق



تصورهما وان كانا او احدهما متصورا بالفكر والمكتسب من كل منهما
بالضرورة قال ولا بد من الانطباع في المحل المجرد القابل للمعلوم
المثال المعلول اقول ولا بد في العلم من انطباع صورة مساوية للمعلوم
وذلك لانا نحكم على معدوم ما في الاعيان باحكام وجودية مثل
كثير من الاشكال الهندسية المفروضة ما لا يقع ممكنا او ممتنعا وكل
ما يحكم عليه بالحكم الوجودي له وجود واذ ليس في الاعيان فهو في
النفس وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل اذ
لا حقيقة للشيء المعدوم في الخارج حتى يحصل في العقل فتعين
الثاني وقوله في المحل المجرد اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره
ان يقال لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة الشيء المعلوم في
المحل العالم لكان كل ما حصل له هذه الصورة كان عالما والتالي
باطل فان الجمادات يحصل لها صورة السواد مثلا ولم تكن عالمة بالسواد
تقرير الجواب ان يقال العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم
في المحل المجرد والجمادات ليست بمجردة فلا يلزم ان يكون عالمة
وقوله القابل يحتمل ان يكون صفة موضحة ويحتمل ان يكون مقيدة
حتى يكون جواب الدخل مقدر توجيهه ان يقال الصورة العقلية المجرد
قد تعرض له صورة المعقولات كصورة المعقولات الاولى التي يعرض
لها المعقولات الثانية فلو كان العلم هو حصول صورة المعلوم
في المحل المجرد لكان الصورة العقلية عالمة بالصورة التي عرض لها

الجازم المطابق الثابت غير صحيح ولا يمكن تصحيحه الا ان نقسم المعاني
الى نفس الادراك والى ما يلحقه ونقسم ما يلحقه الى ما يجعله محتملا
للتصديق او التكذيب والى ما لا يجعله كذلك كالهيئات اللاحقة
في الامر والنهي والاستفهام والتمني وغير ذلك ونقسم ما يجعله محتملا
للتصديق او التكذيب الى الجازم وغير الجازم والجازم الى المطابق وغيره
والمطابق الى الثابت وغيره ويسمى القدر المشترك بين الادراك
والتصديق الجازم المطابق الثابت وهو المعنى الذهني المقيد بسلب
الاقسام الباقية بالعلم وينقسم الى التصور والتصديق المذكور لا
يقال العلم بمعنى اليقين واليقين اعم من التصور والتصديق لانا
نقول العلم بمعنى اليقين يعتبر فيه الحكم والجزم والمطابقة والتصور
مجرد عنها فلا يكون اعم من التصور قال ولا يحد اقول اي ولا
يحد العلم لان ما به يحد التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكره
في معرض التعريف ليس بحد له بل تعريف له بحسب اللفظ والاشياء التي
قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وكما يجد الانسان
من نفسه من هذه الكيفيات غني عن التعريف بالحد والرسم قال
وينقسمان بالضرورة والاكتساب اقول اي التصور والتصديق
ينقسمان بالضرورة والاكتساب اي ينقسم كل منهما الى الضروري
والمكتسب ونعني بالتصور الضروري ما لا يحتاج في تحصيله الى الفكر
وبالتصديق الضروري ما يكفي في جزم العقل بنسبة احد طرفيه الى الآخر

تقرير الجواب ان يقال الصورة العقلية وان كانت مجردة عن المادة
لكن غير قابلة للعلم اي لا يكون من شانها العلم لان ما من شانه العلم
ينبغي ان يكون قائما بنفسه والصورة العقلية لا يكون قائمة بنفسها
فلا يكون حصول صورة المعقولات فيها علما فلا يكون الصورة
العقلية عالمة ولو اقتصر على القابل فقط لكان كافيا عن الاشارة
الى جواب التخلف لكن ذكر المجرد ايضا تنبيها على ان العالم لا بد وان
يكون غير مادي قوله وحصول المثال مغايرا اشارة الى جواب
اخر توجيهه ان يقال لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة
المعلوم في العالم لكان العالم بالحرارة والبرودة والاستدارة
حارا باردا ومستديرا ولكان العالم بالجبل بتمامه حاصلا في ذهنه
وتكلمه توجيه الجواب ان يقال العلم ليس عبارة عن حصول
ماهية المعلوم في العالم بل عبارة عن حصول مثال ماهيته في
العالم والمثال المغاير في كثير من الاحكام لما له المثال كما عرفت ذلك
في الفصل الاول واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون الذهن حارا او
باردا ومستديرا وانما يلزم ان لو كان المنطبع نفس ماهية الحرارة
البرودة والاستدارة وليس كذلك بل الحاصل مثالها وايضا لا يلزم
ان يكون الجبل بتمام ماهيته حاضرا في الذهن بل يلزم ان يكون مثال
تمام ماهيته حاضرا في الذهن ولا امتناع فيه لا يقال لو كان العلم
عبارة عن انطباع صورة المعلوم في العالم لزم ان يكون علم المجردات

بذواتها

بذواتها وصفاتها كعلمنا بانفسنا وباجزاء انفسنا بحصول المثال
والصورة فيها ليس كذلك لانا نقول العلم بالاشياء الخارجة عن المدرك
انما يكون بالانطباع لا غير وحينئذ يكون المراد من قوله ولا بد فيه من
الانطباع اي لا بد في العلم بالشيء الخارج عن المدرك من الانطباع
واحترز ان العلم الذي يتوقف على الانطباع غير علم النفس فان علم النفس
بنفسها ليس بالانطباع كما سيأتي ولا يمكن الاتحاد ذهب بعضهم الى
ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وذهب طائفة الى ان النفس
الناطقة اذا عقلت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد
اشارة الى بطلان هذين المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن
لانا بينا ان الاثنين لا يتحدان واذا لم يمكن اتحاد الشيء بالشيء لم
يمكن اتحاد العالم بالمعلوم ولا اتحاد النفس الناطقة بالعقل الفعال
والذي يختص بعدم اتحاد العالم بالمعلوم ان العالم اذا علم شيئا فلنفرض
انه صار الشيء المعلوم مثلا اذا علم ا صار بعينه ا فلا يخ اما ان يكون
هو كما كان عندما لم يعلم ا وبطل منه ذلك فان كان كما كان فليس
علم ا و[illegible] وان كان بطل منه ذلك فلا يخ اما ان يكون ذاته
بطلت او حالها فان كان الثاني فالذات باقية فلا يكون اتحاد
لكونه استحالة اي تغيرا من حال الى حال وان كان الاول فقد
بطل ذاته وحدث شيء اخر ليس انه صار هو شيئا اخر وايضا اذا
علم ا وعلم ب ايكون كما كان عند ما علم ا حتى يكون سواء علم ب

فاما ان

أو لم يعلم أو يبصر شيئا آخر والأول باطل بالضرورة وكذا الثاني وإلا
يلزم أن يكون تجدد الذات أو الاستحالة وعلى التقديرين يلزم
عدم الاتحاد والذي يختص بعدم اتحاد النفس الناطقة بالعقل
الفعال أن النفس الناطقة لو اتحدت بالعقل فلا يخلو إما أن يتحد ببعضه
أو به من حيث هو فإن كان الأول يلزم تجزية العقل الفعال وإن كان
الثاني يلزم أن يكون النفس الناطقة عالمة بجميع المعلومات
ويختلف باختلاف المعقول كالحال والاستقبال ولا يعقل إلا
مضافا فيقوى الإشكال مع الاتحاد   اختلف في أن العلم هل
يختلف باختلاف المعلوم أي العلم الواحد لا يجوز أن يكون علما
بمعلومين وذلك لأن العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في
العالم وصور الأشياء متغايرة بالصورة فحصول صورة ما مغايرة
لحصول صورة غيرها والعلم بأحد الشيئين مغاير للعلم بالشيء
مغاير للعلم الآخر فلا يكون العلم الواحد علما بمعلومين وذهب أهل
السنة إلى أن علم القديم يتعلق بمعلومات الله تع التي لا نهاية لها
مع أنه واحد وأما العلم المحدث فذهب أبو الحسين الباهلي إلى أن
العلم الواحد يجوز أن يتعلق بمعلومات كثيرة وحكي عن الشيخ الأشعري
ذلك وأنكره الأستاذ أبو إسحق وقال أنه في الإلزام على من يقول
أن العلم الواحد يتعلق بمعلومين وذهب الجبائي إلى جواز تعلق العلم
الواحد بمعلومين وأوجب ذلك من أهل السنة أبو منصور البغدادي

المتغايرة

أي لا تعدد العلوم لتعلق بمعلومين [illegible] لاختلاف المعلوم

وقال القاضي كل معلومين لا ينفك أحدهما عن الآخر في العقل
يجوز أن يتعلق بهما علم واحد وكلما يصح أن ينفصل يعلم عند العلم
عن شيء آخر فلا يمكن أن يتعلق بهما علم واحد قوله كالحال والاستقبال
أورده مثالا لاختلاف المعلوم وأشار به إلى بطلان مذهب جماعة
من المعتزلة ذهبوا إلى أن العلم بالاستقبال علم بالحال عند حصول الاستقبال
فإن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد وهو باطل فإن العلم بأن
الشيء سيوجد مشروط بعدم الشيء في الحال لا مشروط بالوجود في الحال
فلا يجد أحدهما عين الآخر والعلم لا يعقل إلا مضافا إلى معلومه فإن العلم علم
بالشيء لكن لا يكون الإضافة داخلة في مفهومه ولا نفس مفهومه
لكونها لازمة له فإنه عبارة عن حصول الصورة والصورة إنما
تكون صورة لشيء فتكون الإضافة إلى ذلك الشيء لازمة له قوله
فيقوى الإشكال مع الاتحاد أي إذا كان العلم لا يعقل إلا مضافا
يقوى الإشكال عند اتحاد العالم والمعلوم وذلك لأن العالم والمعلوم
إذا كانا شيئا واحدا توجه الإشكال بأن يقال أنتم جعلتم العلم عبارة
عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم فلا يمكن عند اتحاد العالم
والمعلوم وإلا يلزم اجتماع صورتين متساويتين لشيء واحد قوله
الإشكال باعتبار لزوم الإضافة إذ العلم بالشيء يستدعي الإضافة و
الإضافة لا تتصور إلا بين الشيئين فعند اتحاد العالم والمعلوم لا
يتحقق الإضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الإضافة

ووجوده في الحال والعلم بأن الشيء موجود غير مشروط بالعدم في الحال

والجواب عن الاشكال الاول ان العلم بالشيء الخارج عن العالم عبارة عن
حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم وان العلم بما هو غير خارج
عن العالم فهو عبارة عن حصول نفسه وعن الثاني انه عند اتحاد
العالم والمعلوم يتحقق الاضافة لتحقق الشيئين احدهما حصول ذلك
الشيء بعين وجوده الذي هو العلم والاخر نفس ذلك الشيء الذي هو
العالم والمعلوم ولا شك ان حصول الشيء مغاير للشيء لان الوجود مغاير
للماهية فالاضافة تعرض للحصول بالقياس الى الشيء هنا هو التحقيق
واعلم ان العلم الذي يلزمه الاضافة هو غير علم الله تعالى بذاته فان
علمه تعالى بذاته هو نفس ذاته الذي هو عين وجوده فلا اثنينية
ثم حتى تتصور الاضافة بينهما فافهم وهو عرض لوجوده في

أقول علم غير الله تعالى عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم
ان كان المعلوم خارجا عن العالم وعن حصول نفس المعلوم اذا لم يكن
خارجا ففي العلم بالاشياء الخارجة عن الذات صورة
وحصول واضافة الصورة الى الشيء المعلوم واضافة الحصول الى الصورة
وفي العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم حصول ونفس ذلك الشيء الحاصل
واضافة الحصول الى نفس ذلك الشيء ولا شك ان الاضافة في جميع
الصور عرض لانها كون موجودة في موضوع واما نفس حقيقة الشيء
في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم يكون جوهرا ان كان المعلوم ذات
العالم لانه حينئذ تكون تلك الحقيقة موجودة لا في موضوع ضرورة

كون

كون ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم احوال ذاته لانه
حينئذ تكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فيكون عرضا واما
الصورة في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة لعرض
بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك ضرورة صدق حد
العرض عليه فانها كون موجودة في موضوع وان كانت صورة لجوهر
بان يكون المعلوم جوهرا فعرض ايضا لكن فيه شبهة اما انه عرض فلصدق
حد العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول الذي هو جوهر
صفة ذاتية فماهيته من حيث هي جوهر وماهية من حيث هو
محفوظة في الصورة العقلية منه لان انتساب الماهية الى الوجود
الذهني والى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية
اذا كان ماهية المعقول محفوظة في الصورة العقلية والماهية من حيث
انها جوهر تكون الصورة العقلية ايضا جوهرا فلا تكون عرضا اذ
يمتنع ان يكون الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا والجواب انا لا
نسلم ان الماهية من حيث محفوظة في الصورة العقلية وقوله لان
انتساب الماهية الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف
في نفس الماهية قلنا لا نسلم ذلك لكن لا نسلم ان المنتسب الى الوجود الذهني
لعله الصورة العقلية هو ماهية المعقول بل شبحها ومثالها والشبح
والمثال للشيء مغاير لذلك الشيء وانه كلام بقاله على تقدير ان الحاصل
من الشيء في العقل هو عين الشيء واذا كانت الصورة العقلية عينا

سلمنا

لماهية المعقول لا بد من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصور
العقلية فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا واما
الحصول سواء كان حصول صورة الشيء المعلوم او حصول نفس الشيء
المعلوم فهو من حيث انه حصول لشيء ليس بجوهر ولا عرض اذ لا
يصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية يكون وجودها لا في
موضوع او في موضوع لانه بهذا الاعتبار حصول شيء لا ماهية
ذات حصول وباعتبار ان الحصول ايضا في نفسه مفهوم يعرض له
وجود العقل يكون عرضا لانه يصدق عليه حينئذ فرضنا انه يصدق عليه
انه موجود في موضوع والذي ادى لنا الكلام في هذا الموضوع بسطا
القول بالتعرض للمفهومات الحاصلة في العلم لان المفهومين المعروضين
لهذا البحث نقول ان العلم عرض واحتج على عرضية الصور العقلية لا على عرضية
حصولها الذي هو العلم وفرق بين حصول الصورة ونفس الصورة لان حصول
الصورة وجودها فرق بين الشيء ووجوده مطلقا فثبت ان وجود الشيء
زائد عليه سواء كان ذهنيا او خارجيا فوجب بسط القول فيه ليندفع به الحيرة
الحاصلة للمستفيدين بسبب مطالعة الكتب المعرضة لهذا البحث وهو
فعلي وانفعالي وغيرهما   العلم اما فعلي واما انفعالي او غيرهما اما
العلم الفعلي فهو ان نستفيد صورة المعلوم اولا ثم نتصير تلك الصور
العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا
واما الانفعالي فهو ان نستفيد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان

المستفيدين

نستفيد

كما نستفيد صورة السماء من السماء واما غيرهما فعلم الله تعالى بذاته
فانه عبارة عن ذاته وكعلمه تعالى بالموجودات فانه عبارة عن نحو ذاتها
العينية الصادرة عنه قال والضروري اقسامه ستة والمكتسب اقول
العلم ينقسم الى ضروري وكسبي وقد مر تفسيرهما والضروري ستة اقسام
بديهيات ومشاهدات ومجربات وحدسيات ومتواترات وقضايا
قياساتها معها وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج في الحكم الى امر غائب الحس او
يحتاج والاول لا يخلو اما ان لا يحتاج الى وسط بين طرفي الحكم او يحتاج
الاول هو البديهيات والثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك الوسط حاصلا
بالاكتساب اولا والثاني قضايا قياساتها معها والاول لا يخلو اما ان
يحصل بسهولة اولا والثاني لا يكون من الضروريات والاول هو الحدسيات
هذا اذا لم يحتج العقل في الحكم الى امر غائب الحس واما ان احتاج الى امر غائب
الحس فلا يكون اما ان يكون الحس حس السمع بان يسمع الخبر الدال على
مدلوله او غيره والاول هو المتواترات والثاني لا يخلو اما ان يكون الى تكرار
تلك الاحساس وهو المجربات اولا وهو المشاهدات فالبديهيات هي التي يقضي
بها العقل عند تصور حدودها من غير استعانة بشيء اخر ومن البديهيات
ما هو جلي للكل لظهور تصور حدوده ومنه ما فيه خفاء وافتقار الى تامل
لخفاء تصور حدوده فانه اذا خفي التصور خفي التصديق وهذا
القسم واضح بالنسبة الى الاذهان المشتغلة الناقدة في التصورات والمشاهدات
ما نستفيد التصديق بها من الحس الظاهر وتسمى حسيات او حكما بوجود

يخلو

يحتاج

الشمس والحس الباطني وتسمى قضايا اعتبارية مثل حكمنا بأن لنا فكرا
وأن لنا خوفا وغضبا والمجربات قضايا واحكاما بعد مشاهدات
متكررة ويحتاج الحكم بها الى قياس خفي وهو أن يعلم أن وقوع الأكثر على
نهج واحد لا يكون اتفاقيا كحكمنا بأن شرب السقمونيا مسهل والحدس
قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي من النفس يزول معه الشك وإدراك
له الذهن مثل حكمنا بأن نور القمر مستفاد من الشمس والمتواترات
قضايا تسكن إليها النفس سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة الشهادات
مع إمكانه بحيث يزول الريب عن وقوع تلك الشهادات على سبيل التواطؤ
على الكذب مثل حكمنا بأن مكة موجودة والقضايا التي قياساتها معها هي
قضايا يحكم بها بسبب وسط لا يغرب عن الذهن عند إخطار حدي
المطلوب بالبال مثل حكمنا بأن الاثنين نصف الأربعة قال ونوعا
ويمكن أقول العلم ينقسم إلى واجب وممكن فالواجب كعلم الله تعالى
بذاته لأنه مقتضى ذاته ثم والممكن ما عداه من العلوم قال وهو تابع
بعضها لما أنه لو أتي به في التطابق فلزم الدور أقول العلم تابع للمعلوم
على معنى أن العقل إذا اعتبر مطابقة العلم والمعلوم حكم بأصالة المعلوم
أي معلوم العلم في هذا التطابق كي يحكم بأن المعلوم أصل في التطابق والعلم
تابع له وحكاية عنه فعلى هذا التقدير يجوز تأخر المعلوم الذي هو
الأصل في التطابق عن العلم الذي هو تابع في التطابق وحكاية عنه
فإن الحكاية يجوز تقدمها على المحكي فلا يلزم الدور ولا الدور الوارد على

تقدير

يفيد

على تقدير تغير التابع بالمتأخر زمانا أو بالمستفاد أما ورود الدور
على تقدير تغير التابع بالمتأخر زمانا أو بالمستفاد فلأن العلم لو كان
تابعا والتابع على التقديرين متأخر عن المتبوع فيلزم تأخر كل نوع من
العلم عن معلومه لكن نوع من العلم فعلي وهو موجب لوجود المعلوم
فيكون متقدما على وجود المعلوم الذي هو متقدم على العلم التابع له
فيلزم تقدم كل منهما على الآخر فيلزم الدور وأما زوال الدور على تقدير
تغير التابع بما ذكرنا فلأنه حينئذ لا يلزم أن يكون العلم متأخرا عن المعلوم
فلا يلزم تقدم كل منهما على الآخر فلا يلزم الدور قال ولا بد فيه من
الاستعداد أما الضروري فبالحواس وأما الكسبي فبالأول وأقول إن النفس الإنسانية
في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم لكن قابلة لها والا لما حصلت لها وإذا
كان قابلة لها فلو كان شرائط حصول العلم تماما حاصلة في مبدأ
الفطرة لكانت العلوم حاصلة في مبدأ الفطرة لكانت العلوم
حاصلة في مبدأ الفطرة لأن المبدأ الفاعل الذي يخرج كل ما بالقوة
إلى الفعل موجود دائما فلو كانت الشرائط حاصلة بأسرها لزم تحقق
جميع ما يتوقف عليه العلم في مبدأ الفطرة فيحصل جميع العلوم في
مبدأ الفطرة لكن ليس كذلك فعلم أن شرائط حصول العلوم لا يكون
حاصلة في مبدأ الفطرة فلا بد من حصولها شيئا فشيئا وهو المعني
بالاستعداد أما العلم الضروري فشرائطه على الإحساس بجزئيات
المحسوسات بواسطة الحواس فإنا إذا أحسسنا بجزئيات تنبهنا لمشاركات

العلوم م

بينها ومباينات فتحصل فيها علوم ضرورية وأما الكسبية فاستفادته
إنما تحصل بواسطة الأوليات الضرورية بأن ينتهي إليها أما التصورات
الكسبية فبالحد والرسوم وأما التصديقات الكسبية فبالقياسات
المنتهية إلى المقدمات الضرورية إما ابتداء أو بوسط قال وباصطلاح
يفارق الإدراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح آخر مفارقة المغاير
أقول الإدراك يطلق على معنيين باصطلاحين الأول وهو أن يكون
حقيقة الشيء حاضرة بنفسها أو بمثالها عند المدرك يشاهدها
ما به يدرك سواء كان ما به الإدراك ذات المدرك أو آلته وسواء
كان المثال منتزعا من أمر خارجي أو حاضرا ابتداء وسواء كان منطبعا
في ذات المدرك أو في آلته أو كان حاضرا من غير انطباع في شيء
الثاني هو الإحساس فقط والعلم عبارة عن حصول صورة المعقول
عند العاقل فيكون العلم نوعا من الإدراك بالاصطلاح الأول وهو
التعقل فعلى هذا الإدراك مباينا للعلم مفارقة الجنس النوع وعلى
الاصطلاح الثاني يكون الإدراك مباينا للعلم فيفارق العلم مفارقة
النوعين قال وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول
أقول تعلق العلم بالعلة إما بماهيتها من حيث هي هي لا باعتبار آخر
وتعلق العلم بالعلة من حيث هي هي لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول أصلا
اللهم إلا أن يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى أنه يلزم
من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول فيكون تعلق العلم

ماهية

بماهية العلة من حيث هي يستلزم تعلق العلم بالمعلول وإما بماهيتها
من حيث هي مستلزمة للمعلول لا باعتبار آخر وهو علم ناقص بالعلة
وتعلقه بالعلة على الوجه يستلزم تعلقه بالمعلول لا مطلقا بل من
حيث هو لازمه وهو علم ناقص بالمعلول وإما بماهيتها ولوازمها
وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها
بالقياس إلى غيرها وهذا علم تام بالعلة وتعلق العلم بالعلة على هذا
الوجه التام يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك أي على الوجه التام
فإن المعلول ولوازمه من لوازم العلة قال ومراتبه ثلاث أقول
مراتب العلم ثلاث الأولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من
شأنه العلم الثانية العلم الإجمالي وهو كمن علم مسألة ثم غفل عنها ثم سئل عنها
فإنه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فإن عنده حالة
بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسألة فلم يكن عالما بالقوة من
كل وجه بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر الثالثة العلم
التفصيلي وهو أن يعلم الأشياء متمايزة في العقل منفصلة بعضها
عن البعض قال وذو السبب إنما يعلم به كليا أقول العلم بذي السبب
لا يحصل إلا بالعلم بسببه كليا أما أن العلم بذي السبب لا يحصل إلا من العلم
بسببه فلأن ذا السبب ممكن بالضرورة وكل ممكن إذا نظر إليه من حيث
هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان أحد طرفيه على الآخر وإذا
التفت إلى وجود سببه وجب وجوده [illegible]

هذا

أو القائلون بأن الحسن والقبح ذاتيان للأفعال فرقوا بما يعرف به حسن المستحسنات و

بها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات في الغريزة أي الطبيعة التي جبل عليها

الباطنة وإنما اعتبر قيد سلامة الآلات لأن العلم لا يلزم العقل

حكماً قطعياً فثبت أن ذا السبب إنما تعين مع قطع الالتفات عن سببه
امتنع الحكم بوجوده جزماً وإذا التفت إلى وجود سببه حكمت جزماً
بوجوده ونعني بقولنا إن ذا السبب لا يعلم إلا بالعلم بسببه هذا المعنى
وأما أنه يعلم كلياً أي يعلم على وجه يكون تصوره غير مانع من وقوع الشركة
فيه فلأن الألف إذا كان موجباً للباء مثلاً فمن استدل من العلم بوجود
الألف على العلم بوجود الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم
بالباء وهو كلي والعلم بصدوره عن الألف وهو أيضاً كلي لا يمنع
[illegible] نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه والعلم بالكلي كلي لما
عرفت في المقصد الأول قال والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات
عند سلامة الآلات ويطلق على غيره بالاشتراك اللفظي أقول إذا نظر
إلى مفهوم العقل نعرفه بأنه غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند
سلامة الآلات أي القوى التي تدرك بها النفس المحسوسات الظاهرة و
الباطنة وقد يطلق لفظ العقل على غير هذا المعنى على سبيل الاشتراك اللفظي
فإنه يقال للجوهر المجرد الذي لا يتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف
ولقوى النفس الإنسانية التي هي بحسب جوهرها منها قوة استعدادية
وهي التي من شأنها المعقولات الأولى وتسمى عقلاً هيولانياً تشبيهاً
بالهيولى الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي
حاصلة لجميع أفراد الإنسان في مبدأ فطرتهم ومنها قوة أخرى تحصل عندها
حصول المعقولات الأولى فتتهيأ لاكتساب الفكريات إما بالفكر أو بالحدس

ويسمى عقلاً بالملكة ومنها قوة أخرى وهي التي لها أن تحصل المعقول
المكتسب المفروغ عنه كالمشاهد متى شاء من غير افتقار إلى اكتساب
يسمى عقلاً بالفعل ويقال لحصول المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في
الذهن عقل مستفاد ويقال للقوة التي بها تستفيض النفس المعقولات
من مباديها العالية عقل نظري وللقوة التي بها تصلح أحوال البدن
عقل عملي قال والاعتقاد يقال لأحد قسميه فيتعاكسان في العموم و
الخصوص يعم [illegible] بخلاف العلم والسهو عدم ملكة العلم وقرب
منه وبين النسيان والشك تردد الذهن بين الطرفين فيتبع
تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنقيضه وبالآخر فيتغاير الأضداد
التصور والجهل [illegible] بهما وآخر يسمى لأحدهما والظن ترجيح أحد
الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان ويقبل الشدة والضعف وطرفاه
علم وجهل أقول الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقاً أعم من أن يكون
جازماً أو لا مطابقاً أو غير مطابق ثابتاً أو غير ثابت وهذا متداول
مشهور وقد يقال لأحد قسمي العلم أعني التصديق الجازم المطابق الثابت
الذي قد تبين أن العلم ينقسم إليه وإلى التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد
في العموم والخصوص بيان ذلك أن الاعتقاد بالمعنى الأول أعم من العلم
إذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وبالمعنى الثاني
أخص من العلم إذ العلم يصدق على التصور بدون الاعتقاد فتعاكس
العلم والاعتقاد بحسب الاصطلاحين أي بحسب الاصطلاح الأول اعتقاد

قوله ويجوز ان يقع فيه التضاد الى يجوز ان يكون اعتقادان متضادين وذلك بان يتعلق احدهما بالايجاب في نسبة والسلب فيها نفسها فان قيل بين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز عليه متعاقبين ولا يجوز ان يكون علمان كذلك لاعتبار المطابقة فيه وان لم يعتبر تعلقهما بنسبة واحدة الا امتناع اجتماع فلا تضاد في العلوم بل في الاعتقادات شريف

ثم من العلم وهو الاصطلاح الثاني بالملكة اي العلم الملكة هنا ما توهمته
من كلامه وهو لا يخلو من تعسف والاعتقاد اذا كان بالمعنى الاول يجوز
ان يقع التضاد فيه والتضاد انما يقع فيه بان يكون احدهما متعلقا
بالايجاب والاخر بالسلب على معنى انه تارة يتعلق بالايجاب وتارة
بالسلب بالنسبة الى القضية الواحدة بخلاف العلم فانه لا يمكن ان يقع فيه
التضاد بالمعنى المذكور اذ يشترط فيه المطابقة فلو تعلق بالايجاب امتنع
تعلقه بالسلب ويقابل العلم السهو وهو عدم ملكة العلم وهو ان لا يصير العلم
ملكة للنفس وقد يفرق بينه وبين النسيان بان السهو زوال الصورة
عن المدركة مع حفظها في الحافظة والنسيان زوالها عن المدركة والحافظة
جميعا والشك تردد الذهن بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح
لاحدهما على الاخر والاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق
كل منهما بنفسه وبالاخر اي يصح تعلق الاعتقاد بالعلم وتعلق العلم بالاعتقاد
واذا تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه تغاير بالاعتبار لا الصوري اي
العلم المتعلق بالعلم لا يكون له صورة مغايرة للعلم لكن مغاير له بالاعتبار
اي العلم بالعلم يكون العلم الحقيقة ومغاير له باعتبار انه تعلق بالعلم
كما انه تعلق بنفسه والجهل يطلق على معنيين احدهما البسيط وهو
عدم العلم او الاعتقاد عما من شأنه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا
المعنى يقابل العلم والاعتقاد تقابل العدم والملكة والثاني المركب وهو
اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه مع اعتقاد انه لا يمكن الا كذلك وهذا

المعنى قسيم من الاعتقاد وانما سمي مركبا لتركبه من اعتقادين والظن
ترجيح احد طرفي الايجاب والسلب ترجيحا لا ينقطع النقيض معه عن الطرف الآخر
وهو غير اعتقاد الرجحان فان رجحان الشيء غير اعتقاد رجحانه والظن هو
الاول لا الثاني فالظن قابل للشدة والضعف فان بعض الظنون اقوى
من بعض وذلك لان الترجيح مراتب والقصد بين الطرفين شك في الغاية
وضعيف في الغاية طرفا الظن العلم الذي لا مزيد لترجحه والجهل البسيط
الذي لا ترجيح معه قال وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئه
ومع تضاد احدهما قد يحصل منه اقول لما كان العلم قسمين ضروري
وكسبي والضروري هو ما يحصل من غير اكتساب والكسبي ما يحصل بالاكتساب اراد ان
ما يكتسب منه وكيفية اكتسابه منه فقال وكسبي العلم يحصل بواسطة النظر
والنظر ترتيب امور معلومة ليتوصل بها الى تحصيل مجهول والترتيب هو
ان يجعل الامور المتكثرة بحيث يطلق عليها الواحد اذا كان لبعض اجزائها
نسبة الى البعض في التقدم والتأخر وهذا رسم للنظر مأخوذ من
العلل الاربع لقوله ترتيب امور خاصة مأخوذة من الصورية وهو
الحاصلة للامور عند الاجتماع والمادية هي الامور المعلومة ومن
ان الترتيب لابد له من مرتب وهو العقل ههنا وقوله ليتوصل بها الى
تحصيل مجهول خاصة مأخوذة من العلة الغائية وهي تحصيل المجهول
ومادة النظر الجنس والفصل والخاصة والعرض العام في التصورات
والمقدمات في التصديقات وصورته الهيئة الحاصلة من اقتران

والنظر يفيد كسبي العلم اذا كان جزآه اعني المادة والصورة صحيحين

الجنس والفصل والخاصة والعرض العام في التصورات في الترتيب الاول
الواقع بين المقدمات والنظر يحصل العلم بدا اذا كان نظرا صحيحا
ونحو حصول العلم عن ... عند سلامة عن آفة لانا متى تصورنا نفس
الشيء وفصله تصورنا اطابعا وركبنا الجنس والفصل تركيبا صحيحا
تصور المحدود بالضرورة وكذا اذا اعتقدنا الملازمة بين الامرين
واعتقدنا معه وجود الملزوم او عدم اللازم علمنا من الاول وجود
اللازم ومن الثاني عدم الملزوم وبيان صحة جزئي النظر يتكفل به علم
المنطق واذا كان احد جزئي النظر او كلاهما غير صحيح لا يحصل العلم به
اختلفوا في انه هل يحصل به ضد العلم اي الجهل اذا كان احد جزئيه فاسدا
ام لا والحق انه قد يحصل به وقد لا يحصل مثلا اذا كانت صورة
القياس صحيحة كبراه فاسدة كما اذا قيل كل انسان حيوان وكل حيوان حجر
فانه ينتج كل انسان حجر وهذا مثل من الصورة يحصل به الجهل قال
حصول العلم عن الصحيح واجب أقول اختلفوا في ان حصول العلم
عن النظر الصحيح هل هو واجب ام لا فذهب الاشاعرة الى ان النظر الصحيح
الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه عادة فان الله تعالى اجرى عادته
بخلق العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وذهب الحكماء الى ان النظر
الذهن والنتيجة تفيض عليه من المبادي العالية وجوبا وذهب المعتزلة
الى ان النظر يولدها في الذهن على معنى ان وجود النظر يوجب وجود النتيجة
كحركة اليد فان وجودها يوجب وجود حركة الخاتم ونظار المعتزلة ان حصول

العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح واجب ولم يعترفوا بالاعتصاد بالتوليد
واحتج الاشاعرة بان تعلق الحادث بالنتيجة امر ممكن والله قادر على
كل الممكنات فاذا يوجبها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور العلم بالنتيجة
عنه واجبا بل واقعا عادة والمعتزلة لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات
الى انفسها لا الى الله تعالى منعوا استدلال الاشاعرة والدليل على ان
حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح واجب انه متى حصل عند العقل
العلم بالمقدمتين المشتملتين على شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة
وجبت هناك عادة اولا قال ولا حاجة الى المعلم غير لا بد من
الجزء الصوري وشرط عدم الغاية وضدها وحضورها اقول النظر
كاف في معرفته تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا انه
متى حصل العلم لنا بان العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر حصل العلم لنا بان
له مؤثرا سواء كان هناك معلم او لا والملاحدة يعترفون باستلزام المقدمات
اثبات الصانع لنتائجها لكن يقولون هذا وحده لا يجزي ولا يحصل
العقل الا اذا اتصل به تعليم لقول النبي امرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس كانوا قائلين بالتوحيد لكنهم
لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم وقالوا لو كانت العقول كافية
لقالت اقرب نحو ثبت الصانع بعقولنا ونعرف توحيده فلا احتياج في
ذلك الى الحق والى التعليم في العقليات ليس بضروري والانبياء
لتعليم المنقولات ... لا بد الجزء الصوري اي لا حاجة في المعرفة الى

المقدمتين يكفي فيها النظر لكن لا بد في الجزء الصوري اي لا بد في ايجاد
المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لها ليحصل العلم
بالنتيجة اذ لو لم يحتج الى ملاحظة الترتيب والهيئة لحصلت العلوم
الكسبية لجميع العقلاء ولتساوت الاشكال في الجلاء والخفاء وذلك
باطل وكذا النظر عدم الغاية اي عدم العلم بالمطلوب وهو غاية النظر
انما اشترط ذلك لئلا يلزم تحصيل الحاصل وايضا شرط النظر عدم ضد
الغاية اي عدم الجهل المركب بالمطلوب الذي هو ضد العلم بالمطلوب الذي
هو الغاية وانما اشترط ذلك لان الجهل المركب بالمطلوب صارف عن النظر
كالامتلاء الصارف عن الاكل ومنهم من قال انما اشترط ذلك لان اجتماع
النظر والجهل المركب في واحد بعينه ممتنع لذاته كاجتماع النقيضين
الضدين وذلك لان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك والجهل المركب
مقارن للجزم واجتماعهما هو اجتماع النقيضين وهو ممتنع فامتناع اجتماع
اللازمين اعني الشك والجزم يوجب امتناع اجتماع الملزومين اعني
النظر والجهل المركب والاول اصح لان النظر لا يجب ان يكون مقارنا للشك
فان كثيرا من الناس يعرفون الاشياء بالنظر من غير سبق الشك وايضا
يشترط حصول الغاية اي يشترط في النظر العلم بالمطلوب من وجه لامتناع
طلب المجهول المطلق والوجوب اي الوجوب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاض المطلوب
على تقدير ثبوت كان به التكليف نقلا اعلم انهم اختلفوا في ان وجوب النظر
في معرفة الله تعالى بالعقل او بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة

الثاني

الى الثاني واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله
تعالى واجب عقلا لان نعمه على العبد كثيرة وشكر المنعم واجب عقلا ودفع
الخوف عن النفس واجب عقلا وشكر المنعم ودفع الخوف اللذان هما
واجبان عقلا بان كان التكليف بالنظر عقليا بالمعرفة وهي تتوقف
عليه الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني
منتف على تقدير ثبوته واليه اشار بقوله وانتفاض المطلوب على
تقدير ثبوته اي ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلوب اعني
الوجوب العقلي على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله كان
التكليف به عقليا فانما قلنا ان الثاني منتف على تقدير ثبوته لانه
لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول
يتوقف على النظر وللمكلف ان لا ينظر حتى يعرف وجوبه عليه ووجوبه
لا يثبت الا بالرسول بعد العلم بصدقه فيلزم انتفاء وجوب النظر على
تقدير ثبوته وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا وللاشاعرة
ان يقولوا على الاول لا نسلم ان شكر الله تعالى ودفع الخوف واجبان عقلا
سلمنا وجوبهما عقلا فلا نسلم توقفهما على المعرفة المستفادة من النظر
بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرطها النظر على تقدير
توقفهما عقلا على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نسلم ان المعرفة تتوقف
على النظر وانما يلزم ذلك ان لو كان طريق العرفان منحصرا في النظر وهو
ممنوع لجواز العرفان بغير النظر وعلى تقدير توقف المعرفة على النظر

يتوقف على معرفة الله تعالى فمعرفة
الله تعالى تكون واجبة عقلا لان
ما يتوقف عليه الواجب العقلي
فهو واجب عقلا فمعرفة الله تعالى
لا تتم الا بالنظر فيكون النظر في
معرفة الله تعالى واجبا عقلا
والى هذا الدليل اشار بقوله
لوجوب ما يتوقف عليه العقليان
كان التكليف اي وجوب المعرفة
الذي يتوقف عليه العقليان
اي شكر الله ودفع الخوف اللذان
هما واجبان عقليان بحسب العقل

قوله ولأنه كالاستهزاء لحقارة الدنيا إلى أولو ما فيها إلا كمثل فقير حضر بابَ سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوي الكنوز والذخائر فيتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤوس الأشهاد ويداوم على تحريك الأنملة شكراً عليها ولا شك أن حمده استهزاء فشكر العبد أولى بكون استهزاء لأن الدنيا وما فيها أقل عند الله من تلك اللقمة عند الملك وما أن ... شكراً أحقر عندك من تحريك الأنملة بالقياس إلى الملك وقد يفرق بينهما بأن اللقمة مستحقرة في نفسها ونعم الله تعالى وكذلك تحريك الأنملة مما لا يعتد به أصلاً بخلاف شكر العبد فإنه بذل جهد وسعته ...

فلا يكون ما يتوقف عليه الواجب واجباً وإنما يلزم ذلك أن لو استحال التكليف

بالمحال وهو ممنوع وعلى الثاني أنه يجوز أن ينظر المكلف من غير أن يعرف

وجوب النظر فيعرف صدق النبي فيستند وجوب النظر إليه فلا يلزم إفحامه

وعلى تقدير ثبوته أي ثبوت الإفحام فهو مشترك لأن وجوب النظر وإن كان عقلياً

ليس بضروري فللمكلف أن لا ينظر حتى يعرف وجوبه ولا يعرف وجوبه إلا بالنظر

أن لا ينظر فيلزم إفحامه على تقدير ثبوته بحسب العقل وما قيل أن

وجوب النظر وإن كان نظرياً لكنه يكون نظري القياس فلا يكون للمكلف

أن يمتنع عن النظر فباطل إذ لا نسلم أن وجوب النظر من نظري القياس

لما عرفت بطلان مقدماته واحتج الأشاعرة على أن شكر المنعم ليس بواجب عقلاً

بالنقل والعقل أما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً

نفى التعذيب مطلقاً إلى بعثة الرسول فلو كان الوجوب بحسب العقل لما

انتفى التعذيب قبل البعثة وأما العقل فلأن شكر المنعم لو وجب عقلاً فإن

كان لا لفائدة يلزم العبث وهو قبيح عقلاً وإن كان لفائدة فإما للمشكور

وهو باطل لتعاليه عنها وإما للشاكر إما في الدنيا وإنه مشقة بلا حظ أو في

الآخرة ولا استقلال للعقل بها قيل فائدته عاجلة وهو دفع خوف العقاب

في الزائل أجيب بأن الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال أن لا يقع

لائقاً ولأنه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة إلى خزائن رحمته ونعمه

لأنه تصرف في ملك الغير قيل ينتقض هذا الدليل بالوجوب الشرعي أجيب بأن

الوجوب الشرعي لا يستدعي فائدة وعلى تقدير استدعائه الفائدة تكون الفائدة

الآخرة وللشرع استقلال بها قال ومقدمات الدليل والظن أمارة

بسيطة عقلية ومركبة لاستحالة الدور وقد يفيد القطع

تأويله عند التعارض أقول أراد أن يشير إلى ما يتعلق به النظر أعني

التصديقات الموصلة إلى تصديق بشيء آخر وهي الحجة وهي إن كانت

ملزومة للعلم بالنتيجة تسمى دليلاً وإن كانت ملزومة للظن بها تسمى أمارة

ومقدمات الدليل أعني مقدماته القريبة التي يتألف منها الدليل فإنها وإن كانت

مركبة في أنفسها لكن يكون كل منها بالنسبة إلى الدليل المؤلف منها بسيطة

عقلية محضة أو مركبة من العقل والنقل ومثال العقلي الصرف قولنا العالم

ممكن وكل ممكن له مؤثر ومثال المركب من العقل والنقل قولنا الوضوء عمل

وكل عمل لا يصح إلا بالنية لقوله عليه السلام إنما الأعمال بالنيات وأما السمعيات

الصرفة فمحال لاستلزامها الدور لأن السمعيات الصرفة لا تفيد العلم إلا بعد

العلم بصدق الرسول عليه السلام والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من العقل

على ذلك التقدير وإلا لم تكن سمعية صرفة بل لا بد أن يستفاد من

السمع فيتوقف إفادة السمعيات على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق

الرسول يتوقف على إفادة السمعيات الصرفة فيلزم الدور وحاصل أن دليل السمعيات

الصرفة ما لا يكون مقدماته التي يتألف منها إلا عقلية دون ما هي

البعيدة فالمركب من السمعيات الصرفة مثل قولنا تارك الأمر عاص لقوله

تعالى أفعصيت أمري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله

فإن له نار جهنم وقيل إن الدليل النقلي لا يفيد القطع أي اليقين لتوقفه على

دلالة مفردات تلك الالفاظ وتصريفها واعرابها وعدم الاشتراك والمجاز والتخصيص
والاضمار والنقل والنسخ والمعارض العقلي الذي لو كان لرجح وهذه الامور
ظنية فما يتوقف عليها كيف لا يكون ظنيا والحق انه يفيد القطع لانا نعلم
الدلائل القطعية تعليم انتفاء هذه المفاسد عنها فيفيد القطع واذا وقع التعارض
بين الدليل العقلي والسمعي وجب تاويل السمعي بما لا يكون منافيا للعقلي
ذلك لانه يمتنع الجمع بينهما والا لزم اعتقاد وقوع النقيضين ويمتنع
تركهما والا لزم القدح في جميع العلوم ويمتنع ترجيح السمعي اذ ترجيحه يقتضي القدح
وذلك لان ترجيحه يقتضي القدح في العقل الذي هو اصل السمعي وقدح الاصل
يستلزم قدح الفرع فالدليل هو قياس وغيره فالقياس اقتراني واستثنائي
والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة
خمسة البعيدة اربعة والثاني متصل منتج اضرابه وكذا غير الحقيقي من
المنفصل ومنه حقيقية والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء
مذكورة في غير هذا الفن اقول الدليل ثلاثة اقسام قياس واستقراء
وتمثيل والمشار بقوله وهو قياس وغيره اي قسيمه الذي هو الاستقراء
والتمثيل ووجه الحصر في الثلاثة ان الدليل الملزوم لحصول المطلوب لابد
وان يكون بينهما مناسبة ضرورة والا لامتنع ان يستلزم احدهما الاخر فلا يخلو
اما ان يستدل بالكلي على الجزئي وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء
او باحد الجزئين المندرجين تحت كلي على الاخر وهو التمثيل والقياس
قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر وهو اقتراني ان

لكن

لكن التحقيق ما نقيضها مذكورا فيه بالفعل كقولنا كل انسان حيوان وكل
حيوان جسم فكل انسان جسم واستثنائي ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا
فيه بالفعل كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار
موجود ولكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة والاول اي الاقتراني
باعتبار صورته القريبة وهي الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب الحد الاوسط
الى الطرفين اربعة لان الاوسط اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى وهو الشكل الاول
او محمولهما وهو الثاني او موضوعهما وهو الثالث او موضوع الصغرى ومحمول
الكبرى وهو الرابع وباعتبار صورته البعيدة وهي الهيئة الحاصلة لكل من
المقدمتين من جهة الاتصال والانفصال اثنان وذلك لانه مركب اما من
الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات
الصرفة وهما الاقتراني الشرطي فانحصر المؤلف من الحملي والشرطي في الاقتراني
الشرطي لانه يتبعه في الشرطية والاقتراني الشرطي خمسة اقسام المؤلف من المتصلات
والمؤلف من المنفصلات والمؤلف منهما والمؤلف من الحملي والمتصل
والمؤلف من الحملي والمنفصل والقياس باعتبار مادته القريبة اي المقدمات
من حيث هي صالحة للتصديق بالمطلوب او تأثيرها في التصديق والبعيدة
التصديق خمسة اقسام برهان وهو قياس يؤلف من القضايا الواجب قبولها
وهو يقتضي مادة وصورة وعلة اي ينتج يقينيا وجدل وهو مؤلف من
القضايا المشهورة والمسلمة بين المتخاصمين وهو مشتمل مادة وصورة وغايته
الالزام او دفع الالزام وخطابة وهي المؤلفة من المظنونات والمقبولات

اليقينيات مشهورة والمشهورات في بادي الرأي وهي ظنية مادة وصورة
غايتها الاقناع وشعر وهو مؤلف من المقدمات المتخيلة من حيث هي متخيلة
سواء كانت صادقة او كاذبة مصدقا بها او لم يكن وهو متخيل مادة وصورة وغايته
تنفر وبسط او حث او زجر وما يجري مجراها ومغالطة وهي المؤلفة من
القضايا المشبهة بالضروريات او بالمشهورات فان كان المشبهة بالضروريات
يسمى سفسطة وان كان بالمشهورات يسمى شغبا وصاحب السفسطة يسمى
السوفسطائي في مقابلة الحكيم كما ان صاحب الشغب يسمى المشاغب بازاء الجدلي
باعتبار مادته القريبة واما باعتبار مادته البعيدة اي المقدمات بجهة
تصديقها او نحوه من التخييل ارجعنا فان المؤلف من المسلمات والمؤلف من
المظنونات نوعا منها والمؤلف من المشبهات بغيرها والمؤلف من المخيلات
الحصر في هذه الاربعة بحسب اختبار الموانع فيها انها اربعة وانما انحصر المواد في الاربعة
لان القضية اما ان تقتضي تصديقا او تأثيرا غير التصديق او لا هذا ولا ذاك
والثالث مطروح في العلوم لعدم افادته والاول اما ان يقتضي تصديقا جازما
او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لا بسبب شبهه ما يكون بسبب هو المسلمات وما
يكون بما يشبه السبب هو المشبهات بغيرها وغير الجازم هو المظنونات
وما على المشهورات في بادي الرأي والثاني اما ان يقتضي تأثيرا غير تصديق هو
المخيلات والثاني في القياس الاستثنائي متصل ومنفصل والاستثنائي
المتصل ينتج امران احدهما استثناء عين المقدم فينتج عين التالي والثاني
استثناء نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان نفي اللازم يقتضي نفي

الملزوم

اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما استثناء عين التالي
او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا
انتفاؤه وكذا صدق اللازم لا يستلزم صدق الملزوم لاحتمال ان يكون
اللازم اعم من الملزوم وكذا المنفصل غير الحقيقي ينتج منه امران اما المنفصل
الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل جزء من الجزئين يستلزم نقيض الآخر
لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء النقيض فلا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه
لجواز ارتفاع الجزئين واما المنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل
جزء من الجزئين يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين الجزء
الذي لا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز الجمع بين الجزئين واما المنفصلة
الحقيقية فاستثناء كل يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين
وامتناع الخلو عنهما وقد تقدم الاجزاء اي الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن
الاستقراء هو حكم على كلي بما ثبت لجزئياته فان كانت الجزئيات محصورة يسمى
استقراء تاما وقياسا مقسما كقولنا المطلوب اما ان يكون معلوما من
كل الوجوه او مجهولا من كل الوجوه او معلوما من بعض الوجوه ومجهولا من بعض
وكل ما هو معلوم من كل الوجوه امتنع طلبه وكل ما هو مجهول من كل الوجوه
امتنع طلبه وكل ما هو معلوم من بعض الوجوه ومجهول من البعض امتنع طلبه
ينتج المطلوب امتنع طلبه وهذا يفيد اليقين وان لم تكن الجزئيات محصورة
لم يفد الا الظن وذلك لاحتمال ان يكون الجزئيات التي لم تستقرأ على خلاف
حال الجزئيات التي استقرئت فلم يفد اليقين بالنسبة الى الحكم الكلي بل افاد

النفس بان الحكم بان كل حيوان يتحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يتحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يبصر بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ والتمثيل هو الحاق جزئي بجزئي في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والجزئي الثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الوصف الذي جعله علة علة فان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يدل على ان الوصف المشترك بينهما هو علة الثبوت ولو ثبت علية الوصف المشترك فمن الجائز ان يكون خصوصية الاصل شرطا لعليته وخصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا لعليته او خصوصية الفرع مانعا منها يكون مفيدا لليقين وحينئذ كان عائدا الى القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة التي يكون الحكم فيها ثابتا لغوا لا تاثير له اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكور في غير هذا الكلام اي في المنطق فلا حاجة الى ايراد ما هو زائد على ما ذكرناه هاهنا ثم ان المتعقل المجرد مثلا زمان لا يستلزم الحلول انقسام الحال فان تشابهت حين الوضع المجرد ولا تركيب ما فيهما ولا يستلزم المجرد حينئذ المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة اقول لما فرغ من مباحث النظر اورد مسئلتين في التعقل اليشار بقوله التعقل والتجرد مثلا زمان على معنى ان كل

التقسيم

مجرد

مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك الشيء من حيث هو مجرد عن المادة اي ادراك الطبيعة المجردة عن اللواحق الغريبة والاعراض المادية والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصور والاعراض فيكون قائما بذاته اذا عرفت هذا فنقول في بيان المسئلة الاولى وهي استلزام التعقل التجرد اي ان كل متعقل مجرد ان كل متعقل تحصل فيه الصورة المعقولة وكل ما تحصل فيه الصورة المعقولة مجرد اما الصغرى فلما عرفت ان التعقل انما يكون بارتسام الصورة المعقولة فيه فتحصل الصورة المعقولة في العاقل واما الكبرى فلان كل ما تحصل فيه الصورة المعقولة فهو محل للصورة المعقولة وكل ما هو محل للصورة المعقولة فهو مجرد اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان محل الصورة المعقولة لو لم يكن مجردا لكان منقسما لما عرفت ان المادة وما يقارنها من الماديات منقسمة فالصورة المعقولة الحالة فيه منقسمة لان الصورة المعقولة حلت في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيما اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير تكون منقسمة وانقسامها اما الى الاجزاء متشابهة في الحقيقة وحينئذ يلزم ان تكون الاجزاء متشابهة في الحقيقة للمجموع فيكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرضها الوضع والمقدار فان انقسام الشيء الى الاجزاء المتشابهة يقتضي ان يكون الشيء ذا

الكلية

وضع وذا مقدار وإلى هذا أشار بقوله فإن تشابهت عرض الوضع وأما أن
ينقسم إلى أجزاء متخالفة فيلزم تركب الحال أي الصورة المعقولة من أجزاء
متشابهة في الفعل لأن المحل حينئذ يقبل القسمة إلى غير النهاية فالحال أيضا يقبلها
إلى غير النهاية والفرض أن الأجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد وأن تكون حاصلة
بالفعل في المركب وتركب الشيء من الأجزاء الغير المتناهية بالفعل محال وإلى هذا
أشار بقوله وإلا تركب مما لا يتناهى هذا تقرير هذا البرهان مع محاذاته
في المتن وهذا مخصوص بالتعقل المثالي الذي ينبغي كون الصورة المعقولة
في العاقل وأما التعقل الذي ليس بالمثال وهو التعقل الذي يكون بحصول
نفس المتعقل فلا يثبت استلزامه للتجرد بهذا البرهان لا يقال لو لم
يكن المتعقل مجردا لكان منقسما ممنوع فإنه يجوز أن يكون المتعقل نقطة
فلا يكون منقسمة مع أنها غير مجردة لأنا نقول لعله بينا فيما قبل أن المتعقل
أي المدرك للكليات لا بد وأن لا يكون عرضا فلا يرد هذا المنع واعلم أن
إثبات هذا المطلوب يمكن بوجه أسهل وهو أن يقال الصورة العقلية [ليست]
بذات وضع فمحلها أي العاقل يقتضي أن يكون غير ذي وضع لأن كل حال
ذي وضع فهو ذو وضع تقرير البرهان على المسألة الثانية هو أن نقول
كل مجرد يصح أن يكون معقولا وكل ما يصح أن يكون معقولا وهو مجرد فإنه
بالإمكان يصح أن يكون عاقلا فكل مجرد يصح أن يكون عاقلا أما الصغرى فلأن
كل مجرد يكون بريئا عن الشوائب المادية والعلائق الغريبة التي لا
تلزم ماهيته وكل ما هو كذلك فشأن ماهيته أن تكون معقولة بذاتها

[العقلية]

لانه

لأنه لا يحتاج إلى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فإن لم تعقل كان ذلك
من جهة العاقلة التي من شأنها أن تعقلها وأما الكبرى فلأن كل ما
يصح أن يكون معقولا يصح أن يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح أن يكون [معقولا]
مع غيره يصح أن يكون عاقلا إذا كان مجردا قائم الذات أما الصغرى فلأن
كل ما يصح أن يكون معقولا نتعقله يمتنع أن ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود [والوجوب]
وما يجري مجراها من الأمور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء يقتضي
تصورهما معا فإذن كل ما يصح أن يعقل وحده يصح أن يعقل مع غيره وأما [الكبرى]
فلأن كل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون مقارنا للمعقول الآخر و[كل]
ما يصح أن يكون مقارنا للغير من المعقولات يصح أن يكون عاقلا إذا كا[ن]
مجردا قائم الذات أما الصغرى فظاهر وأما الكبرى فلأن كل ما يصح أن يكون
مقارنا للغير فإذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لأن
صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف على المقارنة في العقل فإن صحة المقارنة [المطلقة]
من استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي أعم من
المقارنة في العقل متقدمة على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في
العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة
المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها وإلا لزم الدور
فإذا صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فإذا [وجد]
في الخارج وهو قائم بذاته تكون صحة المقارنة المطلقة التي لا تتوقف [على]
المقارنة في العقل أن يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لأ

إذا كان قائماً بذاته امتنع أن يكون مقارنة للغير حلولاً فيه أو حلولها فيه
والمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلاثة فإذا امتنع اثنان منها تعين أن
يكون الصحة بالنسبة إلى الثالث وهي صحة مقارنته للمعقول الآخر معاً
الحصول للحال فثبت أن كل ما يصح أن يعقل فإذا وجد في الخارج وكان مجرداً
قائماً بذاته يصح أن يقارنه معقول آخر مقارنة الحال لمحله وكل ما هو كذلك
يصح أن يكون عاقلاً لذلك الغير فيصح أن يكون عاقلاً لذلك الغير إذ لا نعني بالتعقل
لذلك الغير إلا مقارنة ذلك الغير في الموجود المجرد القائم بالذات فكل
مجرد يصح أن يكون عاقلاً للغير وكل ما يصح أن يكون عاقلاً للغير يصح أن
يكون عاقلاً لذاته لأن تعقله لذلك الغير يستلزم إمكان تعقل أنه يعقل
الغير وصحة الملزوم تستلزم صحة اللازم فصحة تعقله الغير تستلزم صحة إمكان
تعقل أنه يعقل ذلك الغير وصحة الإمكان تستلزم الإمكان فيمكن تعقل
يعقل ذلك الغير وتعقل أنه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لأن
تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه وبه فإمكان تعقل أنه يعقل
ذلك الغير يستلزم إمكان تعقل ذاته لأن تعقله لذاته إما حصول نفسه
أو حصول مثاله والثاني باطل لامتناع حصول مثاله فيه ولاستلزامه اجتماع
المثلين وهو محال فتعين أن يكون تعقله هو حصول نفسه لذاته حاصلاً لا
بتبعية أمر آخر فيكون التعقل ذاتياً حاصلاً فثبت أن كل مجرد عاقل لذاته
ذلك فقوله وكذلك لاستلزام التجرد المعقولية إشارة إلى أن كل مجرد يصح أن
يكون معقولاً وقوله المستلزمة لإمكان المقارنة إشارة إلى أن كل ما يصح

فثبت أن كل مجرد يصح أن يكون عاقلاً لذاته فيجب أن يكون عاقلاً لذاته م م

يكون

كونه معقولاً يصح أن يقارن معقولاً آخر وباقي المقدمات تتضح وتعرف
البرهان على الوجه الذي قررناه وإن كان فيه المطالب وصعوبة لكونه يكتنف
بأكثر الشبهات الواردة في هذا الموضع تظهر بذلك هذا القول الذكي إلا
للغبي المتعسف قال ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج لحقها
الشعور بالمغايرة في المنافع وصحة الفعل بالنسبة وتعلقها بالطرفين و
تقدم الفعل تعقيباً لكافر والثاني في قولهم أحد الحالين ولا
يجد ووقوع المقدور مع تعدد القادر ولا استبعاد في تماثلها وتقابل
العجز تقابل العدم والملكة وتضاد الخلق لتضاد أحكامهما والفعل أقوى
ومن الكيفيات النفسانية القدرة الحسية من حيث هو جسم وهو توق
الأشياء وت الأجسام باعتبار أمر يقارنه ويسمى بذلك الاسم الحقيقة
القوة والقوة وهي مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وفائدة هذا القيد
أن الطبيب إذا عالج نفسه مبدأ التغير صفة في نفسه كالطبيب إذا عالج نفسه لكن
من حيث أنه معالج فيكون تأثيره في الحقيقة في الآخر لا في نفسه والصفة
المؤثرة إما أن يكون مصدر الفعل واحداً أو لأفعال كثيرة وعلى التقديرين إما
بالشعور أو لا بالشعور فهذه أربعة أقسام الأول وهو أن يكون مصدر الفعل
واحد بالشعور وهو النفس الفلكية والثاني هو أن يكون مصدر الفعل
واحد دون الشعور وهو الطبيعة والثالث وهو أن يكون مصدراً لأفعال
كثيرة بالشعور وهو القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والرابع هو أن يصدر
عنه أفعال كثيرة لا بالشعور وهو النفس النباتية والقدرة تفارق الطبيعة

المزاج اما مفارقتها للطبيعة فلان القدرة بالشعور تؤثر بخلاف الطبيعة
فانها بدون الشعور تؤثر وما يؤثر بالشعور غير ما يؤثر بدون الشعور واما
مفارقتها للمزاج فلان المزاج والقدرة متغايران فيما هو تابع لهما اذ
التغاير في التابع يدل على مغايرة المتبوعين اما تغايرهما في التابع فلان
المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة واليبوسة فيكون من جنس هذه
الكيفيات الاربع فيكون تأثير التابع له من جنس تأثير الكيفيات الاربع وتأثير
القدرة التابع لها مغاير له لان تأثيرها الفعل فلو كان القدرة عين المزاج
لكان تابع المزاج بعينه تابعا لها والقدرة صفة مصححة للفعل بالنسبة الى الفاعل
اي صفة تقتضي الفعل من الفاعل لا ايجابه فان القادر هو الذي يصح منه
الفعل وتركه والموجب هو الذي يجب منه الفعل وانما قيد بقوله بالنسبة
الفعل في نفسه ممكن صحيح لم يجعله القدرة ممكنا وصحيحا والا لزم انقلاب
القدرة جعلته ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل واختلفوا في ان القدرة هي
متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين
اي الفعل والترك على السواء [illegible] الى انها متعلقة بطرف
واحد والحق ان مبدأ القدرة العلة التامة اي مجموع الامور التي
عليها الاثر فلا شك ان القدرة ليست صالحة الا ان يقع بها الضدان لانها لو
كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوقوع الاثر عند علته التامة
ان اريد بها القوة المتصلة وحدها اي التي هي عبارة متى انضم اليها القصد الى
احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها القصد الى الضد الآخر حصل فلا

واختاره المص
وذهبت الاشاعرة

المتعلقة

شك ان القدرة بهذا المعنى لا تتعلق بالضدين لانه حينئذ يكون مفهوما
مشتركا بين الامرين الذين احدهما علة تامة لاحد الضدين والآخر علة تامة
للضد الآخر لكن التفسير الثاني موافق للعرف فانه على التفسير الاول يلزم وقوع اسم
القدرة على انواعها بالاشتراك اللفظي وهذا مخالف للعرف واختلفوا في ان
القدرة هل هي متقدمة على الفعل ام مع الفعل فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى
الثاني واختار المص الاول واحتج عليه بثلاثة وجوه الاول انه لو لم يكن القدرة
قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع بيان
الملازمة انه لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور
غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني ان القدرة لو كانت
مع الفعل للزم التنافي بين القدرة وبين كونها مع الفعل لان القدرة يلزمها
كونها محتاجا اليها لاجل ان يخرج الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع
الفعل يلزمها ان يستغنى عنها لانه حال حدوث الفعل صار الفعل موجودا فلا
حاجة اليها لان يخرج من العدم الى الوجود وتنافي اللوازم يستلزم التنافي
بين الملزومين واذا كان [illegible] وبين كونها مع الفعل لا يمكن
الجمع بينهما فلا يكون القدرة مع الفعل الثالث لو لم يكن القدرة قبل الفعل لزم
احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى والتالي بقسميه باطل
بيان الملازمة ان قدرة الله تعالى اما حادثة او قديمة فان كان الاول
يلزم الامر الثاني وان كان الثاني يلزم ان يكون العالم الذي هو فعله قديما
لان الغرض ان القدرة مع الفعل فيلزم الامر الاول والجواب عن الاول بان

الثاني بين العدم
القدرة مع الفعل
امام

الكافر حال الكفر مكلف بالايمان من حيث انه قادر عليه اذ معنى انه مأمور
بان يؤمن حال الكفر وجعل لاجل ان يحصل الفعل من العدم الى الوجود
لا ان القدرة متعلقة بحدوث الفعل او عدمه والحاجة الى القدرة بعدما حال حدث
الفعل تحققه وعن الثالث ان كلامنا في قدرة العبد ولا نسبة لقدرة
الله تعالى الى قدرته والاشاعرة احتجوا على ان القدرة مع الفعل بان القدرة
عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت القدرة قبل الفعل لم تكن باقية عند
الفعل فلا يكون عند الفعل قادرا وفيه نظر اذ لا نسلم ان العرض لا يبقى
زمانين والحق انه ان اريد بالقدرة الصفة المستجمعة لجميع الشرائط لا يكون
قبل الفعل بالزمان بل معه وان اريد بها القوة المبثوثة في العضلة تكون
القدرة قبل الفعل بالزمان ولا يجوز ان يتعدد القادر عند اتحاد
المقدور اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بقادرين لانه لو وقع بهما لكان
وقوعه بهذا موجبا لاستغنائه عن الآخر ووقوعه بذلك موجبا لاستغنائه
عن هذا فوقوعه بهما يوجب استغنائه عن كل منهما ولا شك انه محال وقد
بالقادر يكون محتاجا اليه فيكون في حال الاحتياج اليهما مستغنيا عنهما وهو
محال ولقائل ان يقول لا يتعدد وقوع المقدور وان لم يقل لا يتحد المقدور ولانه
يمكن تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون كل منهما قادرا عليه ولكن
لا يمكن وقوعه بهما ولا استبعاد في تماثل القدر وذهب بعضهم الى ان
القدر مختلفة ويستبعد ان يكون متماثلة لانه لا يجمع قدرتان لا
كما يمتنع ان يقع مقدور واحد لقادرين كذلك يمتنع وقوعه بقدرتين

عليه م

لانها وصفا الشيء كانا اما لا انطباق وعن الثاني ان الحاجة الى القدرة م

لقادر على مقدور واحد

لقادر واحد بعين ذلك الدليل واذا امتنع اجتماع قدرتين لقادر واحد
على مقدور واحد فلا بد وان يكون القدرتان متماثلتين والا لم يرد
المقدور عند تعدد القدرة ولان تماثل القدرتين يقتضي وحدة المقدور
وقد بينا ان القدرتين لا يجتمعان على مقدور واحد وذكر الامام هنا
انه لا استبعاد في تماثل القدرتين وذلك لان القدرتين يجوز ان يجتمعا
على مقدور واحد كما بينا جواز اجتماع القادرين على مقدور واحد لكن
لا يجوز اجتماعهما على وقوع مقدور واحد كما بينا انه لا يجوز اجتماع القادرين
على وقوع مقدور واحد واذا جاز اجتماع قدرتين على مقدور واحد جاز
تماثلهما اذ لا يلزم من التماثل الا وحدة المقدور مع تعدد القدرة وهو جائز
فلا استبعاد في تماثل القدرتين والعجز يقابل القدرة بلا خلاف لكن اختلفوا
في انه هل يجوز التقابل بينهما تقابل العدم والملكة بان يكون العجز عدم ما
في القدرة ملكة او تقابل الضدين فذهب المعتزلة الى الاول ومختار المص وذهب
الاشاعرة الى الثاني واحتج عليه بان كل احد يجد في نفسه التفرقة الضرورية
بين كونه ممنوعا عن القيام حالة كونه زمنا وغير ممنوع منه حالة كونه غير زمن
فانفصال المنع عن القيام الممكن حالة كونه زمنا اما ان يكون لا لمخصص وهو باطل
او لمخصص عدمي وهو باطل لان المخصص للمنع علة له والعلة صفة ثبوتية فيمتنع
ان يتصف العدمي بها او المخصص موجود ولا يجوز ان يكون ذلك المخصص
الامر المتحقق حالة القدرة فانه غير الذات والحيوة والعلم والارادة و
هو باطل فتعين ان يكون امرا موجودا غير متحقق في الجسم حال القدرة

يكون منه له وفيه نظر فان الاتصاف بالعلة لا يمنع ان يكون المتصف بها عقليا
لان العلة من الاوصاف الاعتبارية فجاز ان يكون المخصص لانتفاء عدم القدرة
وتحقق العجز لزمانا بان العجز عرض محسوس في نفسه كالالوان والطعوم ولا بوجه
زائد عليه يستدل بها عليه فلا يكون ثابتا والجواب ان العجز وان لم يكن
محسوسا فلا نسلم انه لا طريق اليه فان من يجد من نفسه انه عاجز عن القيام كما يجد
ان ثبت له القدرة بنفسه كونه قادرا ثم ان سلمنا انتفاء الطريق فلا نسلم انه يلزم منه انتفاء
العجز فان انتفاء الدليل مطلقا لا يستلزم انتفاء المدلول لكن قد ينفي انتفاء الدليل
والحق ان العجز ان كان عبارة عن مثل ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركته
عن حركة المختار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا وان كان القدرة
قوة تعرض عند سلامة الاعضاء يعبر عنها بالتمكن وانما هو علة له والعجز عدم
الهيئة فالقدرة وجودية والعجز عدمي ولعل المعتزلة ذهبوا الى هذا والخلق ملكة
تصدر عنها عن النفس افعال بلا فكر وروية وهو يضاد القدرة لان احكامهما متضادة
لان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع فيه ضدان
بل يكون صالحا لاحدهما فقط وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق يضاد
الفعل ايضا اذ الفعل قد يكون تكلفيا بخلاف الخلق ولهذا نضعه بالافعال
من غير روية ولعل ما ذكره يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادها
ولعله اراد بالتضاد التغاير في المفهوم والصدق قال ومنها الالم واللذة
وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة تختلف بالقياس وربما يتساوى اللذة
عن الحالة الطبيعية لا غير وقد يستند الالم الى التفرق وكل منهما حسي وعقلي

الحال

المرتعش

بها

وهو اقوى انواعه قال ومن الكيفيات النفسانية اللذة والالم وهما نوعان
من الادراك تخصصا باضافتهما الى كمال وخير وشر وآفة تختلف بالقياس
الى المدرك بيان ان اللذة هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير عند
المدرك من حيث هو كمال وخير والالم ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند
المدرك من حيث هو آفة وشر فالادراك فيه جنس والنيل لو حال ان يقال لم اقتصر
على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول شبحه ومثاله والنيل لا يكون
الا بحصول نفسه واللذة لا تتحقق بحصول مثال اللذيذ بل تتحقق بحصول
نفسه وانما لم يقتصر على النيل لان اللذة لا بد فيها من الادراك والنيل لا
يدل عليه الا بالمجاز وانما ذكرهما اذ لم يوجد لفظ دال على مجموعهما بالمطابقة
لا مرادف بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال المجاز وانما قيل لوصول ما هو
عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ
فقط بل ادراك حصول اللذيذ اليه وانما قيل لما هو عند المدرك كمال وخير
لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى الشيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا
يلتذ به وقد لا يكون كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو يعتقد كماليته وخيريته
فيلتذ به فالمعتبر في الالتذاذ كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر
والكمال والخير بالقياس الى الغير ومعناهما ما يحصل لما من شانه ان يكون له
الشيء حاصلا له اي يناسبه ويليق به والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار فان
ذلك الشيء الحاصل المناسب من حيث انه اشتغل به ما من القوة التي الحاصل له كمال
ومن حيث انه مؤثر خير وانما ذكر المطلق معنى اللذة بها ولكن الخير لان الشيء

هيهنا هو الكمال والخير م

لا فائدة المخصص في ذلك المعنى وانما قيل من حيث انه كمال وخير م

يكون كالاحتراز من وجه دون وجه والالتذاذ يختص بالوجه الذي هو كمال
وخير منه فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الألم وتعرف بأنها إدراك المنافي
وقال محمد بن زكريا الطبيب خروج عن الحالة الطبيعية لا غير لأنها إنما تحصل
انفعال العضو الحاسة بتغيره عن الحالة وهو غير صحيح لأن اللذة ليست
عن الحالة الطبيعية لا غير بل الخروج حاصل عند حصول اللذة بالعرض فقد
لحقها بالعرض مكانها بالذات وقد يستدل الامام على أن تفرق الاتصال
معنى أنه تفرق الاتصال يكون سببا للألم فالحق ويستدل عليه بأن تفرق الاتصال
عدمي والألم وجودي والعدم لا يجوز أن يكون علة للوجودي أجيب بأن العدم
قد يكون علة معدة للوجود وكل من اللذة والألم حسي وعقلي لأن الإدراك
المختص لهما هو اللذة والألم إن كان بالحس فحسي وإن كان بالعقل فعقلي
وأخص الحس القوى التي بها تدرك الجزئيات سواء كانت ظاهرة أو باطنة
واللذة العقلية أقوى من الحسية وكذا الألم واعلم أن جماعة من الظاهرين
ينكرون اللذات والآلام العقلية والحق أنها ثابتة وأقوى من الحسية أما أن
اللذة العقلية ثابتة فلما عرفت أن اللذة هي إدراك ووصول لما هو كمال وخير
عند المدرك من حيث هو كذلك فالجوهر العاقل إذا كمل وبمعرفة تمثل فيه
الحق قدر ما يستطيعه ثم تمثل فيه معلولاته المرتبة المتسلسلة الموجودة
على ما هي عليه تمثلا يقينيا خالصا عن شوب الظنون والأوهام ولا شك أن هذا
الكمال خير بالنسبة إليه وأنه إذا تمثل فيه يكون مدركا لوصوله إليه فيكون
إدراكه لوصول هذه الكمالات التي هي كمال وخير بالنسبة إليه لذة وأما أنها أقوى

إليه من اللذة الحسية يكون أقوى منها لأنه كلما كان الإدراك أقوى
كان اللذة أقوى لأن اللذة هي الإدراك ولا شك أن الإدراك العقلي أقوى
من الإدراك الحسي لأن الإدراك العقلي خالص واصل إلى الكنه عن الشوب و
الحسي كله شوب فإن الحس لا يدرك إلا الكيفيات القائمة بسطوح الأجسام
التي تحضره فإذن اللذات العقلية أقوى من اللذات الحسية ولما عرفت
أن اللذة العقلية أقوى من الحسية يعرف أن الألم العقلي أقوى من الحسي
قال ومنها الإرادة والكراهة وهما نوعان من العلم وأحدهما لازم
مع التقابل بينهما باعتبارهما بالنسبة إلى الفاعل وغيره وقد يتعلقان
بما يتعلق به خلاف الشهوة والنفرة أقول ومن الكيفيات النفسانية الإرادة
والكراهة فقيل إنهما نوعان من العلم بمعنى أعرف أن الإرادة عبارة عن
علم الحي سواء كان يقينا أو اعتقادا أو ظنا بأن له أو غيره ممن يؤثر خيره منفعة
بكون وقوعها إليه أو إلى ذلك الغير من غير مانع من تعب ومعارضة وهو باطل
فإنا نجد من أنفسنا ميلا مترتبا على العلم وهو الإرادة فيتغايران ولقائل
أن يقول هذا الميل إنما يحصل لمن لا قدرة له على تحصيل ذلك المقدور تامة وأما
في القادر التام فيكفي الاعتقاد المذكور وأحدهما أي الإرادة والكراهة
لازمة للأخرى مع تقابل المتعلقين أي إذا كان بين متعلق الإرادة
الكراهة تقابل فإرادة أحد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الآخر وبالعكس أي كراهة أحد المتقابلين لازمة لإرادة الآخر لاستلزامه
وذلك شرط التفطن بالضد وقيل إن الإرادة للشيء من ضرورتها المنع من
الإخلال به كراهة الإخلال بالمراد فيكون إرادة الشيء كراهة ضده

تعرف ان هذا لا يدل على ان ارادة الشيء كراهة ضده بل على ان كراهة ضده من
لوازم ارادته والارادة والكراهة متغايران اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل
بالارادة وغيره فان الارادة بالنسبة الى الفاعل بالارادة وهي صفة تقتضي
اختصاص الفعل بوقت دون غيره وارادة غير الفاعل بالارادة ليست كذلك
فان ارادة غير فاعل الفعل لا تقتضي اختصاص فعل الفاعل بوقت دون وقت
وقد يفرق بين الارادة والشهوة وبين الكراهة والنفرة فان الارادة
والكراهة قد تتعلقان بما ينافيهما فان الارادة قد تكون مرادة والكراهة قد
تكون مكروهة بخلاف الشهوة والنفرة فان الانسان لا يشتهي الشهوة
ولا ينفر عن النفرة قال وهذه الكيفيات تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي
الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا فلا بد من البنية وتفتقر الى
الروح ويقابل الموت تقابل العدم والملكة اقول اي الكيفيات النفسانية
التي ذكرت تفتقر الى الحياة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال
المزاج واعتدال المزاج لا يتحقق بدون البنية وتفتقر الحيوة الى الروح
وهي اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية في عروق نبتت من
القلب وهي التي تسمى بالشرايين ومنهم من استدل على امتناع اشتراط الحياة بالبنية
بان القائم بمجموع الاجزاء اما ان يكون حيوة واحدة فيلزم حلول العرض الواحد بالمحال
المتكثرة وهو محال او القائم بكل جزء حيوة على حدة وهو محال لان الاجزاء متماثلة
فلو توقف جواز قيام الحيوة بجزء واحد على قيام الحيوة بجزء آخر لكان القيام بذلك
الجزء ايضا متوقفا على القيام بالاول ويلزم الدور وهو محال اجيب بان الحيوة قائمة

بالمجموع

بالمجموع من حيث هو مجموع لا من حيث هي امور متكثرة حتى يلزم قيام العرض
الواحد بمحال متكثرة وايضا لا نسلم انه ان قام بكل جزء حيوة على حدة يلزم المحال
قوله لان الاجزاء متماثلة فلو توقف جواز قيام الحيوة بجزء واحد على قيامها
بجزء آخر لكان من الجانب الآخر كذلك فيلزم الدور قلنا قيام الحيوة بكل جزء
مشروط باجتماعه مع الاجزاء الاخر لا بقيام الحيوة بها فلا يلزم الدور والموت عبارة
عن عدم الحياة عما من شأنه الحياة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
ومنهم من اثبت الموت صفة وجودية محتجا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة
واجيب عنه بان المراد بالخلق التقدير ولا يجب فيه وجوديا لان العدمي مقدور
ايضا قال ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض والفرح والغم والغضب
الحزن والهم والخجل والحقد اقول ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض
اما الصحة فهي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة والمرض
ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة ومن الكيفيات
النفسانية الفرح والغم والغضب والحزن والهم والخجل والحقد كلها غنية
عن التعريف لان كل واحد يدرك بالضرورة حقائق هذه الامور ويميزها
عن غيرها فتستغني عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة لانفعالات خاصة
بالروح الذي في القلب ثم ذلك الانفعال يشتد ويضعف بحسب اشتداد
الاستعداد وضعفه والسبب الاصلي للفرح هو كون حامله اعني الروح الذي
في القلب على افضل احواله في الكم والكيف اما في الكم فهو ان يكون الروح كثير
المقدار وكثرة المقدار يعتبر لامرين احدهما الاصل ان زيادة الجوهر في الكم توجب

فلام

زيادة الفرح وثانيهما أنه إذا كان كثيراً يفي فقط وافٍ منه في المبدأ فقط
وافٍ للانبساط الذي يكون عند الروح لأن القليل تجذبه الطبيعة وتضبط
هناك ولا يكثر في الانبساط وأما في الكيف فهو أن يكون معتدلاً في اللطافة
والغلظ وأن يكون شديد الصفا والنورانية وأما المعدة لأصل الفرح مقابلات
هذه الأسباب والأسباب الفاعلة للفرح هيئات نفسانية والأصل يحصل
إما العلم أو القدرة ويندرج في هذه الأسباب الإحساس بالمحسوس الملائم و
التمكن من تحصيل المراد والاستيلاء على الغير وإظهار ذلك الاستيلاء والخروج
عن الأمور المؤلمة وتذكر الأمور الملذة ومقابلات هذه الأمور هي أسباب
الفاعلة للغم والأسباب الموجبة لشدة الفرح والغم هي شدة هذه الأسباب
ويتبع الفرح تقوي الطبيعة وتخلخل الروح ويتبع الأول اعتدال المزاج
الروح وحفظها من التحلل وكثرة تولد بدل ما يتحلل ويتبع الثاني
الاستعداد للانبساط للطيف وانجذاب المادة الغائية التي تحركه الروح
بالانبساط إلى غير جهة الغذاء ويتبع الغم مقابلات هذه ومن الكيفيات
النفسانية الغضب والحزن والهم والخوف والخجل وجميع الكيفيات النفسانية
تلزمها حركات الروح إما إلى خارج أو إلى داخل وعلى التقديرين إما دفعة أو قليلاً
قليلاً أما الحركة إلى خارج دفعة فهي الغضب وقليلاً قليلاً ففي الفرح وأما الحركة إلى
داخل دفعة فهي الخوف وقليلاً قليلاً ففي الحزن وقد يتفق أن تتحرك الروح
إلى جهتين في وقت واحد إذا كان العارض يلزمه عارضان كالغم فإنه
قد يوجد معه غضب وحزن فتختلف الحركتان لأن الغضب يلزمه الحركة إلى

الخجل

الفرح

الحزن

الحزن

خارج والحزن يلزمه إلى الداخل وفي الخجل فإن حصل ينقبض الروح أولاً
إلى الباطن ثم إذا فكر وعلم أنه ليس فيه كثير مضرة ينبسط ثانياً والحقد
في تحققه أمران أحدهما الغضب الثابت والثاني كون الانتقام لا
في غاية الصعوبة ولا في غاية السهولة قال والمختصة بالكميات المتصلة
كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة
كالزوجية والفردية أقول لما فرغ من النوع الثالث من الكيفيات
شرع في النوع الرابع منها وهي الكيفيات المختصة بالكميات ونعني
بالكيفية المختصة بالكميات الكيفية التي تعرض للكميات بالذات
أولاً وبواسطة الكميات لغيرها والكيفية المختصة بالكميات إما
أن تعرض للكم المتصل وإما أن تعرض للكم المنفصل أما العارض للكم
المتصل فكالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة
وأما العارض للكم المنفصل كالزوجية والفردية والصمم والمنطقية
وغيرها قال والمستقيم أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وكأنه
موجود فكذا الذاتي والنقاد تستغني عن المستقيم والمستدير وكذا
عن عارضيها والشكل هيئة إحاطة الحد أو الحدود بالجسم ومع ضمها
اللون تحصل الخلقة أقول الخط المستقيم أقصر الخطوط الواصل بين نقطتين
وفي هذا التعريف نظر فإنه إنما يستقيم أن لو صح اتصاف شيء من
تلك الخطوط بأنه أقصر من الباقي ولا يصح إذ لا يمكن انطباق بعضها على
الباقي إذ لو أمكن لأمكن أن يصير المستدير مستقيماً وبالعكس ولا يمكن ذلك

أيضا بأنه الذي إذا فرض عليه نقط كانت في سمت واحد أي لا يكون بعضها
أرفع وبعضها أخفض وقد يفسر بأنه الذي ينطبق أجزاؤه المفروضة بعضها
على بعض على جميع الأوضاع بخلاف المنحني فإنه ربما انطبق قوساه إذا
جعل مقعر أحدهما في محدب الأخرى وأما على غير هذا الوضع فلا ينطبق
ولا شك في وجود الخط المستقيم وكذا المستدير موجود فإن الدائرة موجودة
وهي سطح يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط
المستقيمة الخارجة منها إليه ويتصور وجودها بأن يتوهم ثبات أحد طرفي
الخط المستقيم المتناهي الطرفين وحركة طرفه الآخر منه إلى أن عاد إلى وضعه
الأول فالنقطة الثابتة هي مركزها والخط المار بالمركز المنتهي من الجانبين إلى المحيط
الجانبين قطرها والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير أي الخط المستقيم
لا يكون ضد الخط المستدير لأن المتضادين لا بد أن يتواردا على
موضوع واحد لأن موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط
المستقيم سطح مستو وإذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن
عارضاهما أعني الاستقامة والاستدارة متضادين والشكل هيئة إحاطة الحد
أو الحدود بالجسم والخلقة ما به يتهيأ الشيء كالكرية والتثليث والتربيع وإذا
انضم اللون إلى الشكل يكون المجموع خلقة الثالث المضاف حقيقي و
مشهوري ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل أو القوة ويعرض للموجودات
أجمع وثبوته ذهني وإلا تسلسل ولا يمتنع تعلق الإضافة بذاتها والتقدم
فيعودها عليه ويلزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الأعداد و

يكون

في الإضافة

صفاته

صفاته أقول لما فرغ من الجنس الثاني من الأعراض شرع في الجنس الثالث
منها وهو الإضافة والإضافة تطلق على معنيين أحدهما نفس ذلك الأمر النسبي
العارض وهو المضاف الحقيقي والثاني المجموع الحاصل من الماهية التي
تعرض لها الإضافة ومن الإضافة العارضة لها ويسمى المضاف المشهوري
مثال الأول الأبوة والثاني الأب فالمضاف الحقيقي هو هيئة تكون ماهيتها معقولة
بالقياس إلى تعقل هيئة أخرى وتكون تلك الهيئة أيضا معقولة بالقياس إلى
تعقل الهيئة الأولى سواء كانت الهيئتان مختلفتين كالأبوة والبنوة أو متفقتين
كالأخوة من الجانبين وليس كل نسبة إضافة فإن النسبة هي غير الإضافة
إذ كانت ماهيتها معقولة بالقياس إلى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا
لا يكون معقولا بالقياس إلى تعقل النسبة فالنسبة التي لا توجد الطرفان
فيها من حيث هي نسبة غير إضافة والنسبة التي يوجد الطرفان فيها هي
الإضافة والأمور التي توجد منسوبة بلا زيادة فهي منسوبة فقط وإن
أخذت منسوبة على هذه الشرائط فهي مضافة مشهورية فالمضاف المشهوري
هو معروض المضاف الحقيقي مع المضاف الحقيقي وللمضاف مطلقا خاصتان
لهما وجوب الانعكاس أي الحكم بإضافة كل منهما إلى صاحبه فإن الأب أب
الابن وكذلك الابن ابن الأب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد وهذا
الانعكاس بخلاف الانعكاس الذي ذكر في المنطق والأخرى وجوب التكافؤ
في لزوم الوجود بالفعل أو بالقوة أي يكون إذا كان أحد المتضايفين موجودا بالفعل
فلا بد أن يكون الآخر موجودا بالفعل وإذا كان أحدهما موجودا بالقوة

وان يكون الاخر موجودا بالقوة ولكن يجوز ان يكون معروض احدى الاضافتين
موجودا دون الاخر مثاله كون المضافين موجودين بالفعل ككون الشخصين بالفعل
احدهما اب والاخر ابن مثاله كونهما موجودين بالقوة ككون الشخصين بالفعل بحيث
يكون من شان احدهما التقدم ومن شان الاخر التاخر بحسب المكان وتعرض
الاضافة لجميع الموجودات اما للواجب فكالاول لعله اما للجوهر فكالاب اما للكم فكا
والكبير واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاضافة فكالاكبر والاصغر واما
للاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للوضع
فكالاشد انتصابا وانحناء واما للملك فكالاكسى والاعرى واما للفعل فكالاقطع
والاجز واما للانفعال فكالاشد انسلالا وانقطاعا والمضاف من الامور التي

الشيء

ثبوته ذهني بحيث انه يحدث في العقل اذا عقل الفعل وذلك الذي يكون
له مع ما يقابله اليه ولنحتج على انه ليس بموجود في الاعيان بوجوه الاول انه لو
كان موجودا في الاعيان لزم التسلسل الى غير النهاية في الامور الموجودة التي
والثاني بيان الملازمة انه لو كان موجودا في الاعيان لكان له حلول
في محل نسبة بين المضاف والمحل فيكون مضافا بالنسبة الى ذلك المحل وذلك
محلا بالنسبة اليه فيعرض له اضافة اخرى وكذا نقول بالنسبة الى الاضافة
له فيلزم التسلسل قوله ولا ينقطع تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى الجواب
على هذا الدليل تقريره الاعتراض انه يقال المضاف هو المعنى المعقول بالقياس الى
غيره لا ما له هذا المعنى فان ماله هذا المعنى انما هو معقول بالقياس الى الغير بسبب
هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى الغير بسبب اخر بل هو مضاف

لذاته

لذاته فليس في هذا المعنى ذات وشيء هو الاضافة بل هناك مضاف
لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات تقرير الجواب ان
تعلق الاضافة بذات الاضافة لذاتها لا ينفع في دفع التسلسل لان التسلسل
انما يلزم من جهة ان الاضافة متعلقة بذات المضاف بسبب امر اخر حتى لو
ثبت ان الاضافة لم تتعلق بالمضاف بسبب امر اخر لم يلزم التسلسل
التسلسل انما يلزم من جهة عروض اضافة اخرى للمضاف بسبب حلوله
في المحل على تقدير وجود المضاف في الاعيان تعرض له اعني الاضافة
الاضافة التي تكون بسبب حلوله في المحل سواء كان المضاف مضافا
لذاته او بسبب امر اخر الثاني ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لزم
تقدم وجود الاضافة على نفسه وذلك لان الاضافة لو كانت موجودة
في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود وممتازة بخصوصيتها فاتصاف
خصوصيتها بالوجود اضافة سابقة على وجودها فيلزم تقدم وجود الاضافة
على نفسه وفيه نظر لان اللازم لزوم تقدم وجود الاضافة على نفسه بل انما
انه يلزم تقدم وجود فرد من افراد الاضافة على وجود فرد اخر وهو لا يكون
محالا ويمكن ان يقال الضمير في قوله عليه راجع الى مطلق الاضافة وان كان غير مذكور
لفظا لانه مستفاد من السياق فح يكون تقرير هذا الدليل على هذا الوجه
وهو ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان يلزم ان يكون وجودها
متقدما على نفسها وذلك لان اتصاف محلها بالوجود اضافة وهي متقدمة
على وجود محلها لان الشيء ما لم يتصف بالوجود لم يوجد فيلزم تقدم وجود

الإضافة التي هي اتصاف المحل الموجود على وجود محلها ولأن الإضافات
لا تكون قائمة بنفسها بل في المحل وهذا الوجه ليس بشيء فإن اتصاف الشيء
بالوجود هو الإضافة بحسب الأفهام لا الإضافة التي يكون كلامنا فيها
الثالث لو كانت الإضافة موجودة في الأعيان يلزم عدم تناهي الإضافة
الموجودة المرتبة في الأعيان في كل مرتبة من مراتب الأعداد والتالي باطل
بيان الملازمة أن كل مرتبة من مراتب الأعداد يلزمها إضافات غير متناهية
فإن الاثنين يلزم نصف الأربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهلم جرا وكذا
الثلاثة والأربعة وغيرهما من مراتب العدد الرابع لو كانت الإضافات
موجودة في الأعيان يلزم تكثر صفات الله تعالى إلى حيث لا تتناهى والتالي
محال بيان الملازمة أن الله تعالى بالنسبة إلى كل من الموجودات إضافة
قال ويعرض كل مضاف مشهوري مضاف حقيقي فيعرض له الاختلاف
والاتفاق إما باعتبار ابتدائه أقول لما ذكر مباحث المضاف الحقيقي أراد
أن يشير إلى مباحث المضاف المشهوري فقال كل مضاف مشهوري يحصل فيه مضاف
حقيقي ولا يجوز أن يكون مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهورين
لأن المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فإذا تعلق المضاف
الحقيقي الواحد بمحل حصل من مجموعهما المضاف المشهوري فلا بد وأن يتعلق المضاف
بالآخر الحقيقي الآخر الذي يكون بإزائه بمحل آخر ويحصل من مجموعهما المضاف المشهوري
حينئذ يعرض له الاختلاف والاتفاق فإن أحد المتضايفين إما أن يكون على
صفة مخالفة لصفة الآخر أو لا يكون على صفة كذلك فإن كان الأول فيعرض

الاختلاف

الاختلاف كالأبوة والبنوة في الأب والابن وإن كان الثاني فيعرض الاتفاق
كالأخوة في الأخوين ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي إما باعتبار
أمر ابتدائي في الطرفين أو في أحدهما أو لا باعتبار أمر ابتدائي في شيء منهما والأول
كاختصاص العاشق والمعشوق وأما في العاشق فهو الصفة المدركة وفي
المعشوق الهيئة التي يتعلق بها الإدراك والثاني كالعالم والمعلوم المضاف إلى
المعلوم فإنه باعتبار أمر هي صفة العلم في العالم دون حصول زائد في المعلوم
والثالث كاليمين والشمال فإنهما متضايفان لا باعتبار أمر زائد في
واحد منهما قال الرابع الأين وهو النسبة إلى المكان وأنواعه أربعة
عند المتكلمين وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق أقول لما فرغ من الجنس
الثالث من الأعراض شرع في الجنس الرابع منها وهو الأين ومفهومه
نسبة الشيء إلى المكان الذي هو فيه لا أنه نفس النسبة إلى المكان والأين
الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي ولا شك أن كون الشيء في مكانه
يكون نسبة إلى المكان من لوازمه لا أنه نفس هذه النسبة والأين الغير
الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الغير الحقيقي ككون الشيء في السوق وأنواع
المتكلمين للأين أربعة أنواع الحركة والسكون والاجتماع والافتراق أما
الحركة فهو كون الجوهر في الحيز بعد حصوله في حيز آخر وأما السكون فهو
كون الجوهر في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد وأما الاجتماع فهو حصول
الجوهرين في حيزين لا يمكن أن يتوسطهما ثالث وأما الافتراق فهو حصول الجوهرين
في حيزين يمكن أن يتوسطهما ثالث قال والحركة كالأول لما هو بالقوة

من حيث هو بالقوة او حصول الجسم في مكان بعد آخر او ذكر للحركة تعريفين
احدهما التعريف الذي ذكره ارسطو والثاني التعريف الذي ذكره المتكلمون
اما تعريف ارسطو فهو ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة
ولتعلم ان الحركة في نفسها كمال لان الكمال ما يكون في الشيء بالقوة ثم يخرج
الى الفعل والحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة وتفارقها من وجهين
احدهما ان سائر الكمالات اذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يكن بعد
فيه مما يتعلق بذلك الفعل شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا
صار اسود بالفعل لم يبق بالقوة اسود من جملة الاسود الذي بخلاف
الحركة فانها اذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل بقي فيه مما يتعلق بتلك الحركة
فان المتحرك بالقوة اذا صار متحركا بالفعل بقي متحركا بالقوة من جملة
الحركة المتصلة التي هو متحرك بها بالفعل والثاني ان سائر الكمالات اذا حصلت
بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون سائر الكمالات متادية
اليه بخلاف الحركة فانها اذا حصلت بالفعل يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة
يكون تلك الحركة متادية اليه فالحركة حال حصولها بالفعل تتعلق بقوتين
احدهما قوة الباقي منها والثانية قوة الامر المتادي اليه وكل من الحركة
وذلك الامر كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال اول وذلك الامر كمال ثان
عند الحركة بالفعل يكون كلا الكمالين بالقوة اما الكمال الثاني فظاهر واما
الكمال الاول الذي هو الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم تحصل بحيث لم
يبق شيء منها بالقوة اذا عرفت ذلك فهو للحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة

ماهو

ماهو بالقوة وانما قيد بقوله من جهة ما هو بالقوة لان المتحرك ليس كمالا
اول لما هو بالقوة من كل جهة فانها ليست كمالا اولا له من حيث هو بالفعل
بل هو كمال اول من جهة ما بالقوة وهذا احتراز عن الصورة النوعية فانها كمال اول
للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد فيكون كمالا اول لما بالقوة لكن لا يكون
من جهة التي بها بالقوة فان الصورة النوعية لا تكون كمالا بالقوة من هذه
الجهة الخاصة بل يكون كمالا له مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة او من
جهة انه بالفعل واما تعريف المتكلمين فهو ان الحركة هو حصول الجسم في
مكان بعد حصوله في مكان آخر قيل تعريف الحركة بهذا غير معقول لان الحركة
اما ان تكون عبارة عن حصول المتحرك في الجزء الاول او حصوله في الجزء الثاني
او عن مجموع الحصولين او عن انتقال المتحرك من احد المكانين الى الآخر
والجميع باطل اما الاول والثاني فلانها لو كانت عبارة عن احد الحصولين تحققت
ماهية الحركة كلما تحقق ذلك الحصول لكن ذلك ممتنع لانه حين حصوله في
الجزء الاول لم يشرع المتحرك في الحركة وعند حصوله في الجزء الثاني انقطعت
حركته وكذا الثالث لان الحصولين لا يجتمعان في الوجود فيمتنع تركب
الحركة الموجودة منهما ولان الحصول الاول مبدأ الحركة والحصول الثاني
ما اليه الحركة وما منه الحركة وما اليه طرفاها وطرف الشيء لا يكون مقوما
له واما الرابع فلان الانتقال عبارة عن اتصاف المتحرك بعد احد الحصولين
اتصافه بالحصول الآخر والاتصاف لا يكون ثبوتيا فلا يكون الحركة لان الحركة
ثبوتية وللقائل ان يقول انها عبارة عن مجموع الحصولين قوله مجموع الحصولين

لا توجد ما فيه فاحتج قلنا ماهية الحركة على هذا الوجه وهو ان لا يكون
اجزاؤه موجودة واما قوله الحصول لطرفي الحركة على هذا الوجه وهو ان لا
يكون اجزاؤه موجودة واما قوله الحصول لان طرفي الحركة ممكنا ممنوع بل الحصول
لها معدومان قال ووجودها ضربين يحاكمون اي لفظ الحركة يطلق على معنيين
هيهنا لا يجوز ان يحصل في الاعيان والآخر يجوز ان يحصل في الاعيان فان
يعني بالحركة الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدا الى المنتهى وهو الحركة بمعنى
قطع المسافة فلا يحصل في الاعيان البتة فان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يكن
الامر المتصل من المبدا الى المنتهى موجودا واذا وصل فكونه هناك قد بطل
هذا المتصل المعقول من حيث الوجود فكيف يكون له حصول حقيقي في الوجود
بالحركة بهذا المعنى انما ترتسم في الخيال بسبب نسبة المتحرك الى مكانين مكان
تركه ومكان ادركه فان صورة المتحرك قد ارتسمت في الخيال وحصوله في
مكان وقرب وبعد من الاجسام ثم قبل زوال حصول هذه الصورة عن
الخيال يلحقها من جهة صورة اخرى وهي حصوله في مكان آخر
وقرب وبعد آخر ان يتخيل الصورتان معا على انهما صورة واحدة
لحركة ولا يكون لها في الاعيان حصول كما في الخيال واعني بالحركة
المعنى المتوسط بين المبدا والمنتهى بحيث اي حد يفرض فيه لا يوجد
قبله ولا بعده فيه لا يرتكب في الطرفين فهي موجودة وهي صفة واحدة
يلزم المتحرك ولا تتغير البتة ما دام متحركا نعم قد يتغير حدود التوسط
بالفرض وليس المتحرك متوسطا لانه في حد معين دون حد آخر بل هو متوسط

لانه بحيث

لانه بحيث اي حد يفرض لا يكون قبله ولا بعده فيه وكونه بهذه الصفة امر
واحد يلزمه دائما في اي حد كان ليس يوصف بذلك فتجدد وتعاقب
الكمال الاول بالحقيقة هذه واما اذا قطع تلك الحصول فهو الكمال الثاني
والحركة بهذا المعنى توجد في المتحرك في آن لانه يصح ان يقال له في كل آن يفرض
انه في وسط لم يكن قبله ولا بعده فيه وقد يقال من ان كل حركة في زمان
فقد يعني به احد المعنيين الاول ان الحركة الممتدة من المبدا الى المنتهى
المرتسمة في الخيال في زمان وهذه الحركة وجودها على نحو وجود الآن
في الماضي ويعنى بها ان الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في
آن من الماضي كانت حاضرة بخلاف هذه الحركة فانها لم يكن لها وجود في
آن اصلا الثاني ان الحركة التي هي الحالة المتوسطة يلزمها الزمان لا على
معنى انها يلزمها مطابقة الزمان بل على معنى انها يلزمها حصول قطع
ذلك القطع مطابق الزمان فلا يخرج من حدود وسط زمان لانه كان ثابتا
في كل آن من ذلك الزمان فيكون مستمرا في ذلك الزمان فانه يخيل الكون في
المكان بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه امر كلي وكذلك كما ان الحال
وكذلك الآن وتقييد الكلي الكلي لا يقتضي الجزئية فيكون المعقول من الحركة
التي قلتم انها موجودة في الاعيان امرا كليا وليس موجود بالفعل الا الحركة
بالفعل الكون في هذا المكان ولم يكن قبله ولا بعده فيه والامر الكلي انما
يتحقق باشخاصه ولا يكون الكلي شيئا واحدا بعينه فالحالة المتوسطة
هي الكون في المكان انما يتحقق في ضمن الكون في هذا المكان وذلك

المكان فاذا انتفى هذا الكون في المكان انتفى الكون في المكان واذا انحصر
الكون في المكان في شخصه فيكون الكون في المكان صفة متغيرة متجددة
ما دام المتحرك متحركا وانتم قلتم انه صفة واحدة مستمرة غير متغيرة ما دام متحركا
لجانب ان الكون في المكان من حيث هو مقول على متمكنات كلي وانا من حيث
هو مقول على متمكن واحد ولكن لا دفعة في آنات في كل آن يكون معا
يختص انه في هذا المكان او في ذلك المكان فليس كليا يتكثر بحسب
المخصصات فانه شيء واحد بعينه يتجدد تخصص بعد تخصص
واحد كحرارة واحدة قائمة بموضوع تارة تتصل في هذا وتارة في ذلك
او رطوبة تارة تنفصل من هذا وتارة عن ذلك وهي واحدة بعينها وذلك
لان التخصص بهذا المكان او ذاك ليس امرا موجودا بالفعل اذ المسافة المتصلة
التي هي بين المبدا والمنتهى لا اجزاء لها بالفعل لعرض لها التجزية لاسباب واما
قبل عروض القسمة فلا جزء لا يمكن بالفعل حتى يكون التخصص بذلك
المكان او بهذا المكان موجودا بالفعل فكانت الحركة بحيث الواحد فلها
الواحدة موجودة ولم تكن كثيرة بالعدد بالفروض فاذا عرض عن المسافة قسمة
ما او اختلاف ولم يكن ذلك مما يتعلق بالحركة ولا الحركة تتعلق به فلا احد
موجبا للحركات الاثنينية التي تعرض بغير متكثرة بالذات بل بالعرض
ومن طريق الوصف بنسبة الواحد المتشخص بعينه الى الامور المتكثرة
العارضة اذا عرفت هذا سهل عليك دفع الشبهة التي اوردها
على ان الحركة ليست موجودة نقرر الشبهة ان الحركة لو حصلت في

ذلك المكان تحقق الكون في ذا الر م

بل م

يختص م

الاعيان فلا يخلو اما ان تكون قابلة للقسمة او لا تكون والتالي باطل
الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانه لا سبيل شيء منهما اما الى
الثاني فلانها لو لم تقبل القسمة لزم عدم انقسام المسافة فيلزم الجزء
الذي لا يتجزى وهو ممتنع واما الى الاول فلانها لو قبلت القسمة فلا يخلو
اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم
يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل اما
في الماضي فلان الموجود في الماضي هو الذي كان موجودا في الحال
واما في المستقبل فلان المستقبل هو الذي يتوقع حضوره فاذا لم يكن
له وجود في الحال امتنع ان يكون له وجود في المستقبل فاذا لم يكن موجودا
في الحال امتنع وجوده مطلقا والتقدير بخلافه فتعين ان يكون شيء منها
موجودا في الحال فالقدر الموجود منها في الحال لا يخلو اما ان يكون منقسما
او لا فانه امر قار الذات فلا تكون الحركة الحاضرة حاضرة بالاجزاء منها هو
ثبت ان الحركة الحاضرة غير منقسمة فالمسافة التي وقعت الحركة
عليها غير منقسمة فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو ممتنع والجواب ان الحركة
الموجودة في الخارج هي كون الجسم في حد متوسط بين المبدا والمنتهى
هي غير منقسمة لانها غير ممتدة فان الممتد هي الحركة الموجودة في العقل
لا في الخارج واما قوله ان كانت غير منقسمة يلزم عدم انقسام المسافة
قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كانت منطبقة على المسافة وليس كذلك
فان الحركة المنطبقة على المسافة هي الممتدة الموجودة في الخيال واما

اولى م

منطبقة

للحركة الموجودة في الخارج فلا يكون عدم انقسامها موجبا لعدم انقسام
المسافة ولا انقسام المسافة موجبا لانقسامها لما عرفت قال ويتوقف
على المتقابلين والعلتين والمنسوب اليه والمقدار أقول الحركة تتوقف
على ستة امور ما منه الحركة وهو المبدأ وما اليه الحركة وهو المنتهى واليه
أشار بقوله المتقابلين لان المبدأ والمنتهى متقابلان لانهما لا يجتمعان
في شيء وقوله والعلتين اي الحركة تتوقف على العلتين اي القابل وهو
المتحرك والفاعل وهو المحرك فان المتحرك موضوع الحركة قابل لها والمحرك
فاعل لها وقوله والمنسوب اليه اي الحركة تتوقف على المنسوب اليه وهو
ما فيه الحركة لان الحركة تنسب الى ما فيه الحركة وهي المقولة التي وقعت الحركة
فيها لا الموضوع للحركة والمقولة التي وقعت الحركة فيها لان الموضوع للحركة
والمقولة التي وقعت فيها الحركة هو الامر المقصود حصوله في الحركة
فان الحركة عند ما اعترفت توصف بالتوسط بين امرين امر متروك وامر مقصود
اما أين او كيف او وضع او كم فذلك الامر المقصود حصوله في الحركة هو ما فيه
الحركة وقوله والمقدار اي الحركة تتوقف على المقدار وهو الزمان فانه عبارة
عن مقدار الحركة قال وما منه وما اليه قد يتحدان محلا وقد يتضادان
ذاتا وعرضا ولهما اعتباران متقابلان لان احدهما بالنظر الى ما يقابله
أقول لما عدّ الامور الستة اراد ان يشير الى مباحثها على الترتيب فابتدأ
بما منه وما اليه وتوقف الحركة عليهما ظاهر لان الحركة لما كانت كمالا اول
للخروج من حالة تكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدأ وما فيه

ولما كان

ما حركه البهائمة

ولما كان لها حالة اخرى تتأدى اليه فذلك هو المنتهى وما اليه والمبدأ والمنتهى
قد يتحدان محلا بان يكون محل المبدأ بعينه محل المنتهى وذلك في الحركة
المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدأ
الحركة ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها الحركة اليها وقد يكون المبدأ و
المنتهى متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة
الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط
وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة وليس بين النقط
من حيث هي نقطة تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارض
متضادين احدهما كون احدهما التي هي المركز غاية البعد من الفلك و
الآخر كون الاخرى التي هي المحيط غاية القرب منه والمبدأ والمنتهى لكل
منهما اعتباران متقابلان احد الاعتبارين لكل منهما بالنظر الى ما
يقابله ان لم يعتبر ذا المبدأ وذا المنتهى فان المبدأ والمنتهى انما يقابلان
لذي المبدأ وذي المنتهى والاعتبار الآخر لكل منهما بالقياس الى صاحبه اي
اعتبار المبدأ بالنظر الى المنتهى واعتبار المنتهى بالنظر الى المبدأ وأما
اعتبار كل منهما بالقياس الى ذي المبدأ وذي المنتهى فاعتبار التضايف
بان المبدأ مبدأ لذي المبدأ وذا المبدأ ذو مبدأ لمبدأ والمنتهى منتهى
لذي المنتهى وذا المنتهى ذو منتهى لمنتهى ولا شك ان المتضايفين
متقابلان واما اعتبار كل من المبدأ والمنتهى الى صاحبه فلا يكون
اعتبار التضايف اذ يعقل كل منهما من غير تعقل الآخر فانه ليس
كل من تعقل مبدأ الحركة تعقل منتهاها وبالعكس اذ من الجائز فرض حركة

دفعية لها ولا نهاية بل يكون بينهما تقابل التضاد لهما بالذات او بالعرض
فيتساويان لكل من المبدا والمنتهى اعتبارين متقابلين وانما لم يذكر
الاعتبار الذي لكل منهما بالقياس الى الاخر لانه قد ذكرهما فيما قبل حيث
قال وقد يتضادان ذاتا وعرضا قال ولو اتحدت العلتان انتفى
المعلول وعم بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما اقول
العلتان اي المحرك والمتحرك لا يكونان متحدين اي لا يجوز ان يكون
المحرك متحركا بل انما يكون المحرك امرا مغايرا للمتحرك والحجة عليه من وجوه
الاول لو كان المحرك بعينه المتحرك لانتفى المعلول اي الحركة والتالي باطل
لان الحركة ثابتة بيان الملازمة ان الجسم المتحرك اذا كان بعينه محركا
فاذا تحقق الجزء الاول من الحركة يجب بقاؤه ببقاء الجسم لان الجسم
مقتض له والجسم باق فيجب بقاء المعلول الصادر عنه واذا وجب بقاء
الجزء الاول امتنع تحقق الجزء الاخر لان الحركة انما تتحقق اجزاؤها على
سبيل التجدد والتقضي واذا امتنع تحقق الجزء امتنع تحقق الحركة لامتناع
تحقق الشيء بدون تحقق اجزائه فثبت ان الجسم المتحرك لو كان محركا بعينه انتفى
المعلول الذي هو الحركة الثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة
جميع الاجسام وفي جميع الاوقات والتالي باطل لانا نشاهد بعض الاجسام
ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان
مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك ابدا
قوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما اشارة الى جواب سؤال
وارد على الدليلين تقريره ان يقال الطبيعة تقتضي الحركة ولم يلزم من

اقتضائها

اقتضائها الحركة انتفاء الحركة وكذا لم يلزم من اقتضائها عموم الحركة بالنسبة
الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم ايضا
محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين تقرير الجواب
ان يقال الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في

المختلفة م

حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها
ليحصل فيه فلا يكون ذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يجب الاول الجزء

للحركة الاولى م

بقاؤها بل تقتضي الجزء الاول لاجل ان يحصل بها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء
الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف
الطبيعة المقتضية لها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحال التي
تكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها قال والمنسوب اليه اربع فان
بسائط الجواهر تتعدم دفعة ومركباتها تتعدم بعدم اجزائها والمضاف
تابع وكذا متى والجدة دفعة ولا تعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال الا
اقول اراد ان يشير الى مباحث المنسوب اليه اي المقولة التي تقع فيها
الحركة فنقول المراد بقولنا ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المتحرك
يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع اخر منها او صنف من نوع لتلك
المقولة الى صنف اخر من ذلك النوع ولا نعني بقولنا ان مقولة كذا

ولا انه م

تقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيقي للحركة ولا ان المقولة بتوسطها
تحصل الحركة للجوهر على معنى ان الحركة تقوم اولا بالمقولة وبتوسطها تحصل
للجوهر ولا ان المقولة جنس للحركة اذا عرفت ذلك فنقول ان المقولات التي

نعم فيها الحركات اربع كم وكيف واين ووضع اما مقولة الجوهر فلا تقع
الحركة فيها لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسائط الجواهر توجد دفعة
وتعدم دفعة فلا توجد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسط
وذلك لان الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص لانها ان قبلت
الاشتداد والتنقص فالنوع اما ان يبقى نوع الجوهر في وسط الاشتداد و
التنقص او لا يبقى فان كان الاول فما تغيرت الحقيقة الجوهرية بل انما تغير
عارضها فقط فيكون هذا استحالة لا كونا وان كان الثاني فيكون
نفس الاشتداد قد حصل جوهر اخر فكذلك في كل ان يفرض للاشتداد يحدث جوهر
اخر ويبطل الاول فيكون بين جوهر وجوهر امكان انواع جواهر غير متناهية
كما في الكيفيات وذلك يمتنع في الجواهر دون الكيفيات اما بيان ذلك في
الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة في الانات لا يوجد شيء منها في
زمان بل آنا ما وقد ثبت الحركة حال الحركة لانه انتقال في الزمان يلزم في

نوعا

الحركة واذا كان كل في آن فلا بد من ان يكون بين جوهرين متعاقبين
كل منهما في آن زمان لا يكون شيء من الجوهرين المتعاقبين موجودا
فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الانات وهو ممتنع والاول يلزم
ان لا يكون ذات المتحرك موجودة حال الحركة وهو محال بالضرورة واما
بيان عدم استحالته في الكيفيات فلانه على تقدير ان يكون بين كل كيفيتين
كيفيتين متعاقبتين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه
لم يلزم منه محال لان الذات المتحركة هو موضوع الكيفيات وهو موجود

تتالي

موضوع

الكيفيات

الكيفيات يجوز بقاؤها بدون الكيفيات بخلاف الجواهر فان الذات
المتحركة هي عين الجواهر المتعاقبة وما ذكره وعلى التقديرين لا يبقى زمان
انعدام الجوهرين المتعاقبين فلا يكون المتحرك موجودا واما الجواهر
المركبة فلانها تنعدم بانعدام جزء من اجزائها وانعدام كل جزء منها
دفعة لما مر فانعدام المركب دفعة فلا يقع فيها حركة اما المضاف فهو
طبيعة غير مستقلة بالمفهومية فهي تابعة لمتبوعها فان كان متبوعها
قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها لانه لو بقي على حاله اذا وقع
عند تغير الموضوع لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض خلافه
فكذلك تابع لمتبوعه فان كان متبوعه يقع فيه الحركة كان متى تقع فيه
الحركة بتبعيته اما الجدة فتقع دفعة فلا يقع فيها حركة واما ان يفعل وان ينفعل
الفعل والانفعال فلا يمكن عروض الحركة لهما بالذات من غير تغيرهما
عروض الحركة لما يكون الفعل والانفعال بحسبه كالتسخن والتبرد
لا يمكن عروض الحركة لهما بالذات من غير اعتبار الحركة في السخونة او
البرودة التي يكون التسخن والتبرد بحسبها فان التسخن عبارة
عن هيئة للشيء بحسب انفعاله عن تغيره الى البرودة وحصوله
السخونة فقبل عدم الحركة في البرودة لا يتصور ذلك قال ففي الكم
باعتبارين بدخول الماء في القارورة المكبوبة عليه وتصغير الآن
عند الغليان بحركة اجزاء المتخلخل في جميع الاقطار على التشابه
اقول اراد ان يشير الى تفصيل وقوع الحركة في المقولات الاربع فبدأ

الحركة

خلاف فرضه

بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر
النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم
اليه غيره والتكاثف ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل جزء منه
اما النمو ووقوع التخلخل والتكاثف فلان الهيولى لا يكون لها في نفسها
مقدار لان حصول المقدار لها بسبب الصورة فيجوز ان لا تختص
لذاتها بمقدار دون ما هو اكبر واخفض منه فيجوز ان يخلع مقدار اصغر
ويلبس كبيرا او بالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل والتكا[ثف]
وجهان احدهما دخول الماء في القارورة المكبوبة على الماء تقريره
ان القارورة اذا مصت وكبت على الماء يدخل فيها الماء ودخول الماء فيها
لا يتصور الا بوجهين احدهما ان القارورة اذا مصت خرج منها الهوا
وبقي مكان الهوا الخارج خاليا فدخل فيها الماء عند الكب والثاني
ان الهوا الباقي فيها بعد المص ازداد مقداره بسبب المص فشغل المكان
وتكاثف ببرد الماء او تطبع عند صعود الماء فرجع الى حجمه الطبيعي والاول
محال لامتناع الخلا فتعين الثاني فيقع التخلخل والتكاثف والوجه الثاني
تصدع الآنية عند الغليان تقريره ان الآنية اذا مليت ماء وشد
راسها واغليت فعند الغليان تتصدع وعند الانصداع [illegible]
الامر ثلاثة وجوه احدها بسبب حركة ما هو فيها الى الخارج والثاني
بسبب ما هو خارج عنها الى الداخل والثالث بسبب ازدياد مقدار ما
فيها فالاولان محالان اما الاول فلان تلك الحركة ان كانت الى جهة

وجب ان تنتقل الآنية اليها لان نقلها اسهل من نقصها وان كانت
الى الجهات كلها لزم تفرق الاجزاء المتخالفة عن الطبيعة المتشابهة واما الثاني
فلانه لو ثبت فيها يمتنع ان يدخل فيها ما هو خارج عنها واما النمو
فهو ان يزيد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم آخر به بحيث يداخل فيهما
فيه ويدخل فيه واشتبه بطبيعته زيادة في جميع الاقطار على تناسب
طبيعي والذبول يقابله وهو ان ينقص مقدار الجسم في الاقطار الثلاث
على التناسب بسبب انفصال بعض اجزائه ووقوع النمو والذبول
ظاهر فلا حاجة الى دليل يقام عليهما قال وفي الكيف الاستحالة
المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لكن يبطل الحس لهما اقول
اراد ان يشير الى مباحث الحركة في الكيف فاستشهد على وجودها بانا
فانا نشاهد الماء البارد صار حارا بالتدريج وبالعكس اي الماء الحار
صار باردا بالتدريج والحركة في الكيف هي الاستحالة قوله مع الجزم ببطلان
الكمون والبروز اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه انا لا نسلم ان
الماء البارد اذا صار حارا مثلا يكون تغيرا في هذا النوع من الكيفية
حتى يلزم ان يكون استحالة اي حركة في الكيف وانما يكون تغيرا في
هذا النوع من الكيفية ان لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق
الكمون والبروز كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز فانهم يقولون
الاجسام لا يوجد فيها شيء من العناصر بسيطا صرفا بل كل جسم فانه
مختلط من جميع الطبايع الا انه يسمى باسم الغالب عليه فان القيه

فيهما

حركة

جسم من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يظهر ذلك المغلوب من الكمون
الى البروز ويقاوم الغالب ويختلط به فيحس بالمجموع احساسا لا يمكن
التمييز بين احادها فيتخيل هناك امر بين الحرارة والبرودة تقريبا
انا نجزم ببطلان القول بالكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اما الاول
لان الماء لو كان فيه اجزاء نارية فاذا لامسنا البشرة فلا بد اما
ان يصل الى تلك الاجزاء سطح البشرة حال كونها كامنة او لا والقسمان
باطلان اما الاول فلان البشرة لو وصلت اليها لوجب ان يحس بسخونتها
كما يحس بها اذا صار الماء حارا والحس يكذبه واما الثاني فلان الماء
لطيف يسهل تفريق اتصال بعض اجزائه عن البعض لا سيما تفريق
اتصاله بما يكون اتصاله به غير طبيعي فان اتصال الماء بالنار غير طبيعي ولم
اذا المانعين من الاستحالة فرقتان اصحاب الكمون والبروز وفرقة تزعم
ان الحرارة في الماء الحار ليست على سبيل البروز بل انما يسخن الماء بسبب
نفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له وهذا المذهب ايضا باطل
لتكذيب الحس له فان الجسم لو كان سخونته بسبب ورود الاجزاء النارية
عليه من خارج لكانت الاجزاء النارية الظاهرة فيه مساوية للاجزاء
النارية الواردة عليه وليس كذلك فان جبلا من الكبريت اذا القي
نار صغيرة كشعلة مصباح يصير كله نارا ويحترق قال وفي الاين والوضع
ظاهر اقول وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع ظاهر اما في الاين
فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس واما في الوضع فلان الفلك

تحرك

تحرك الجسم فيهما اما ان تكون مكانية اي اينية اي يتبدل مكان
المتحرك بتلك الحركة او وضعية اي يتبدل وضع المتحرك بتلك
الحركة دون مكانه بالتدريج والاول باطل لانه لا يتبدل مكانها
فتعين الثاني ضرورة انحصار حركاتها فيهما وذلك لانحصار الحركة
في الكيف والكم فيهما فان قيل انا نعلم ان كل جزء منه متحرك في المكان
وكل مكان كل جزء منه متحركا في المكان فالكل منه متحرك في المكان
اجيب بان الفلك لا جزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهي
لا تفارق امكنتها بل يفارق كل جزء منها جزءا من مكان الكل جزء مكان
الجزء وذلك لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان محيط فليس اذا
فارق كل جزء مكان نفسه فالكل يفارق مكان نفسه لانه فرق بين
قولنا كل جزء وبين قولنا مجموع الاجزاء وذلك لان كل جزء قد يكون
نصف المجموع والمجموع لا يكون نصف نفسه لان الكلية حقيقة ما
مباينة لحقيقة كل واحد من الاجزاء قال ويعرض لها وحدة باعتبار
وحدة المتحرك والمحل والقابل والاختلاف المتقابلين والمنسوب
اليه يقتضي الاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للفاعل
في الانقسام اقول اراد ان يشير الى وحدة الحركة وتعددها فقال ويعرض
لها وحدة اي ويعرض للحركة وحدة شخصية باعتبار وحدة المتحرك اي
الزمان فانه لو تعدد لم تكن الحركة واحدة بالشخص فان الجسم اذا انتقل
من مكان الى مكان او انتقل من بياض الى سواد في زمان ثم

الفاعل

انتقال او استحالة من المكان الاول الى المكان الثاني او من البياض الى
السواد لم يكن انتقال الاول ولا استحالة الاولى بعينه الثاني منها لامتناع
اعادة المعدوم لان الانتقال الاول والاستحالة الاولى قد انعدم بانعدام
الزمان الاول وباعتبار وحدة المحل اي ما فيه الحركة اي الحركة يعرض
لها وحدة بالتشخص باعتبار وحدة المحل المقولة التي وقعت فيها
الحركة لانه لو تعددت المقولة لم يجب ان تكون الحركة واحدة بالشخص
فانه يمكن ان يقطع متحرك مسافة معينة ومع ذلك يستحيل ويتغير
بحيث يكون زمان هذه الحركات واحدا فيكون الزمان واحدا والمقولة
متعددة فلم تتحد الحركة بالتشخص وباعتبار القابل اي الموضوع الذي
يتحرك اي الحركة تعرض وحدة بالتشخص باعتبار وحدة المتحرك فانه
لو تعدد المتحرك لم تكن الحركة واحدة بالتشخص لامتناع قيام العرض
الواحد بموضوعين فثبت ان وحدة الحركة بالتشخص تتوقف على وحدة
الزمان والمحل والقابل واما وحدة المحرك فغير معتبرة في وحدة
الحركة شخصية فانا لو قدرنا محركا حرك جسما وقبل انتهاء حركته حركه محرك آخر
الحركتان الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك وانما كانت
واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة وان صدرت عن محركين لكن
بقيت هويتها الاتصالية فتكون واحدة بالشخص واتحاد المبدا و
المنتهى لازم عند اتحاد الامور الثلاثة لكن وحدة كل منهما غير كاف فان
المتحرك من مبدا واحد قد ينتهي الى شيئين وبالعكس اي والمنتهى الى

شيء واحد قد يتحرك اليه من مبادئ واختلاف المتقابلين اي المبدا
والمنتهى والمنسوب اليه اي ما فيه الحركة يقتضي اختلاف الحركة بالنوع
فان الحركة من المركز تخالف بالنوع الحركة من المحيط وكذلك الحركة الى
المركز تخالف بالنوع الحركة الى المحيط والحركة من السواد الى البياض
تخالف الحركة من الحرارة الى البرودة ولا يشترط اختلاف الموضوع
في اختلافهما بالنوع لان اضافة الحركة الى الموضوع امر خارج عن ماهية
الحركة عارض لها واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف المعروضات
في الماهية وذلك لان افراد النوع الواحد مختلفة العوارض مع
اتحادها بالماهية ولا يشترط ايضا اختلاف الازمنة في اختلافها
بالنوع لانها من عوارض الحركة واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف
المعروضات بالماهية ولا يشترط اختلاف المحركات والا لكان
اتحاد المحرك حتى اتحدت الحركات بالنوع وليس كذلك لان المحرك الواحد
قد يفعل حركات مختلفة بالماهية والمحركات المختلفة قد يفعل كل
واحد منها حركة موافقة في الحركة للاخر وتضاد الاولين اي المبدا
والمنتهى يقتضي تضاد الحركة كالحركة من السفل الى العلو وبالعكس
لا مدخل للمبدا او المنتهى في انقسام الحركة ولا للفاعل فيه بل تنقسم
الحركة بحسب انقسام الزمان وبحسب انقسام المسافة لانطباقها على الحركة
وبحسب انقسام الموضوع لان الحركة عرض حال في الجسم والجسم منقسم
والحال في المنقسم منقسم فالحركة تعرض لها الكيفية تشتد وتكون

النوع م

الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا تختلف بهما الماهية وسبب
البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلة لا تخلل السكنات والا لما احس
بما احس بالمقابل اقول اراد ان يشير الى انقسام الحركة الى السريعة
والبطيئة فقال وقد تعرض للحركة كيفية تشتد الحركة بسبب عروض
تلك الكيفية وتسمى تلك الكيفية سرعة فتكون الحركة سريعة وقد
تعرض لها كيفية تضعف الحركة بسبب عروض تلك الكيفية وتسمى تلك
الكيفية البطؤ فتكون تلك الحركة بطيئة والحركة السريعة هي التي تقطع
المسافة المساوية في زمان اقصر او مسافة اطول في الزمان المساوي
او الاقصر والبطيئة بالعكس اي هي التي تقطع المسافة المساوية في
الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول
ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطؤ وذلك لان
السرعة والبطؤ يقبلان الاشتداد والتنقص ولا شيء من الفصول
يقبلهما فلا شيء من السرعة والبطؤ بفصل واذا لم يكن شيء منهما فصلا لم
يكن اختلاف الحركات في السرعة والبطؤ موجبا لاختلاف الماهية
وسبب البطؤ الممانعة الخارجية ان كانت الحركة طبيعية والممانعة
الداخلية اي الطبيعة ان كانت الحركة قسرية وكلاهما ان كانت الحركة
ارادية وقيل ان سبب البطؤ تخلل السكنات في الحركة البطيئة ورده
المص بانه لو كان البطؤ بسبب تخلل السكنات في الحركة البطيئة لما احس
بالحركة المتصلة السريعة المقابلة للبطؤ والتالي باطل بالحس لان

الملازمة انه لو كان البطؤ لاجل تخلل السكنات لكانت نسبة السكنات
المتخللة بين حركات الفرس الذي يقرب منا ولا في اليوم الى ضعف النهار
حركات الفرس وبعدها الى حركاته في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك
الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد تقطع في ذلك الوقت
قريبا من ربع مقداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها
الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة واذا كان كذلك وجب ان
تكون السكنات المتخللة في حركات الفرس محسوسة مع انها
بالسرعة قال ولا اتصال لذوات الزوايا ولا الانعطاف لوجود زمان
بين الميلين اقول اراد ان يشير الى ان كل حركتين مستقيمتين
مختلفتين كالحركة الصاعدة والهابطة بينهما زمان سكون فلا
اتصال للحركات ذوات الزوايا وهي الحركات المختلفة التي تكون
على خط مستقيم ولا لذوات الانعطاف وهي الحركات المختلفة التي
تكون على خط مستقيم وبالجملة لا اتصال للحركات المختلفة بعضها
ببعض بل يكون بينهما زمان وهذه المسألة مختلف فيها فذهب افلاطون
الى نفي زمان السكون بينهما وذهب ارسطو الى اثباته واختاره
المص واحتج عليه بان الجسم المتحرك الى حد من حدود المسافة وصل اليه
ذلك الحد في آن اذ لو كان الوصول في الزمان والزمان منقسم ففي
بعض ذلك الزمان لا يخلو اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد
او لا فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا الجميع

وان كان الثاني فالوصول في الثاني من الزمان فزمان الوصول الطرف
لا المجموع واذا كان الوصول في آن فلا بد وان يكون الميل الموصل الى
ذلك الحد موجودا في آن الوصول لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك
الى ذلك الحد ويجب تحقق العلة القريبة عند تحقق المعلول وان
الجسم اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع عنه بعد ان كان واصلا فلا بد
وان يفارق عنه بميل آخر هو علة رجوعه عن ذلك الحد ويكون ذلك
الميل مخالفا للميل الاول لامتناع ان يكون الميل الواحد علة للوصول
الى حد وللاوصول اليه وذلك الميل موجود في آن اللاوصول ويكون
في آن اللاوصول مغايرا لآن الوصول لامتناع وجود ميلين مختلفين
لجسم واحد في آن واحد فلا يخ اما ان يكون بين الآنين زمان
اولا والثاني بطل والا لزم تتالي الآنات تتالي الآنات فبطل الجزء الذي لا يتجزى
وهو مع تعين الاول والمتحرك المذكور ليس بمتحرك في ذلك الزمان
لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فوجب ان يكون سكون بين
الحركتين فلا تتصل الحركة الثانية بالاولى وهو المطلوب فالسكون
السكون حفظ النسبة بين الحركتين وفي عدم الاين حفظ النوع
اقول اختلفوا في ان السكون هل هو ضد للحركة وعدمها عما من شانه ان
يتحرك واعلم ان الجسم اذا لم يكن متحركا عن مكانه فهناك امران احدهما
احدهما عدم الحركة عنه مع ان من شانه ان يتحرك عنه والثاني كون له
موجود زمانا فان كان السكون هو الاول والثاني لازم لحصول السكون

في تعريف السكون

كان السكون عدميا وان كان الثاني

سهوا

٢١

بعوديا فالحكماء ذهبوا الى الاول والمتكلمون ذهبوا الى الثاني فيكون
حينئذ النزاع لفظيا لكن الحكماء قالوا ان العقلاء اجمعوا على ان الحركة
مقابلة للسكون والمقابلة بينهما لا تحقق الا اذا تصور من السكون
الامر العدمي لان المتقابلين لا يجوز ان يكون ضدا لها متقابلين فاما ان
يجعل الحركة او لا ثم يطلب للسكون حدا مقابلا لذلك الحد او بالعكس فان
كان الاول وكان حد الحركة انها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة فلا تخ
الكمال الاول والقوة فالحد الذي يكون للسكون لا بد وان يكون
مقابلا لشيء منهما فعلى تقدير ان يكون السكون هو الامر الثبوتي لا يكون
حينئذ مقابلا للكمال لان مقابله عدمي بل لا بد وان يعتبر الكمال في حد
فتعين ان يوجد في حده مقابلا للفظين الآخرين هكذا السكون
كمال ثان لما بالقوة او كمال اول لما بالفعل والاول يقتضي ان يكون
قبل كل سكون حركة ولا لم يكن السكون كمالا ثانيا والثاني يقتضي
ان يكون بعد كل سكون حركة والا لم يكن السكون اولا ومفهوم السكون
لا يقتضي شيئا من الامرين فيكون الحد باطلا فتعين ان يرد في
تعريف السكون ما يقابل الكمال وهو عدمي فيلزم ان يكون السكون
عدميا واما ان يجعل السكون اولا ثم يجعل الحركة بما يقابله تقديره فعلى
ان يكون السكون ثبوتيا لا يمكنا تعريفه الا بما يصدق بعد استمرار
ذلك الامر الثبوتي وذلك لا يمكن الا بذكر الزمان او لواحقه مثل
ان يقول انه الحصول في المكان الواحد زمانا اكثر من آن واحد

كما لا هو

للحصول في مكان بحيث يكون قبله وبعده فيه وكل ذلك لا يعرف الا
بالزمان الذي لا يعرف الا بالحركة التي فرضنا انها لا تعرف الا بالسكون
فيلزم منه تعريف السكون بنفسه وهو محال فمن ثم اتخذ الحركة اولا ثم نطلب ما يقابل
ذلك الحصول بالسكون ولا يمكن ذلك الا بان يكون السكون عدميا والمص
اختار ان التقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد وفسر السكون
بحفظ النسبة بين الاجسام الثابتة على حالها وفيه نظر فانه يلزم
ان يكون التعريف الذي للحركة مقابلا لهذا السكون للجسم الواحد بعينه
متحرك وساكن واختلفوا في ان المقابل للحركة هل هو السكون فيما
عنه الحركة وهو المبدأ او السكون فيما اليه الحركة وهو المنتهى فذهب
بعضهم الى الاول وآخرون الى الآخر واحتج الاولون بان المقابل للحركة
كالنافر عنها والثاني منتف لان الحركة متادية الى السكون فيما ينتهي اليها
والشيء لا يتادى الى مقابله فتعين الاول وفيه نظر فان الحركة تنتهي الى
عدمها وذلك لان كل ما هو مقابل للعدم فبالضرورة ينتهي اليه والمختار
المص ان السكون يقابل الحركتين اي الحركة عنه والحركة التي الى الحركة عن
المبدأ والحركة الى المنتهى والى ما اشار بقوله تقابل الحركتين ويلزم منه ان
يكون السكون في المبدأ والمنتهى مقابلا للحركة اما بيان ان الحركة عنه واليه
تقابل السكون فلان السكون ليس عبارة عن عدم حركة خاصة والا
لكان كل متحرك بغير تلك الحركة ساكنا لان كل متحرك بغير تلك الحركة فقد
عدم عنه تلك الحركة بل هو عبارة عن عدم كل حركة فتكون الحركة

التقابل بين

عن المبدا

عن المبدأ والحركة الى المنتهى كل منهما يقابل السكون ويلزم منه ان يكون
السكون في المبدأ والمنتهى مقابلا للحركة في مقولة الاين من المقولات
الاخر التي وقعت فيها الحركة عبارة عن حفظ النوع في المقولة التي
وقعت فيه الحركة قال ويتضاد لتضاد ما فيه اقول السكون يعرض
له تضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون
اعني المكان الذي فيه سكون الجسم او النوع الذي يكون السكون
فيه فان السكون في المكان الاعلى يضاد السكون في المكان الاسفل
وسكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة قال ومن
السكون طبيعي وقسري وارادي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مفارقة
امر غير طبيعي يرد الجسم اليه مثل فلا يكون دورية وقسريها
الى قوة مستفادة قابلة للضعف وطبيعي السكون يستند الى الطبيعة
المطلقة   الكون يعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل
للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى الطبيعي والقسري
والارادي لان مبدأه اما خارج عن ذات المتحرك او لا والثاني اما ان
يكون بالشعور او لا فالذي مبدأه غير خارج وبدون الشعور هو الطبيعي
والذي مبدأه خارج هو القسري والذي مبدأه غير خارج وبالشعور هو
الارادي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مفارقة امر غير طبيعي لان الحركة
امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون
مقتضى للثابت بالذات الا بانضمام امر آخر الى الطبيعة ويكون

فتكون الحركة

ذلك الغير طبيعي لترد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي لا لانتقال وذلك الامر
الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء
فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه
بالحركة وانه لو كان في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن
الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى
الامر الطبيعي بعد بعده فلا يكون الحركة الدورية طبيعية لان نفس الحركة
ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول
الامر الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة طبيعية تستدعي هربا عن حالة غير
طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لان
كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك
الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان
قيل الحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وبعد الوصول اليها يفارقها
بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة
تفرض في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع مهروبا عنها
بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة لان الهرب عنها بحركة غير الحركة التي
يطلب الوصول اليها بالطبع والحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك
مستفادة من سبب خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا تزال
تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة للطبيعة
فتستولي الطبيعة وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي والسكون

الطبيعي

الطبيعي يستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند
الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي قال وعرضنا نسبتها وما
للحركة خاصة أقول الحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي تحصل
في الجسم حقيقة وقد تكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم
حقيقة بل فيما يقارنه ذلك يلزم من حركته ذلك المقارن عدم بقاء
تسلسله مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان
يعرض له الحركة بالفعل وقد لا يكون قابلا له مثال الاول حركة النمل على
الرحى مثال الثاني حركة الصورة الحالة في الهيولى اذا عرفت ذلك
فنقول الحركة قد تكون بسيطة وهي مثل حركة حجر الى فوق وقد تكون
مركبة مثل حركة النمل على الرحى اذا كانت تخالف حركة الرحى في الجهة فان
كلا من حركة الرحى وحركة النملة بالنظر الى نفسها بسيطة لكن اذا نظر الى
حركة النمل من حيث هي حاصلة من حركتها بالذات وحركتها بالعرض بسبب
حركة الرحى تكون مركبة والحركتان اذا تركبتا وكانتا الى جهة واحدة
احدث منها حركة تساوي مجموعهما وان كانتا في جهتين متضادتين
احدث منها حركة مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل
فالحركة المركبة لا تتصور الا في متحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد
المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين قال ولا يحل الجنس في انواعها
بنسبة السوية أقول اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو
جنس للانواع الاربعة هل هو مستقل بتعيين غير الاعتماد فذهب بعضهم

بعضهم

واتباعه الى انه يوجد معنى في الحيز يعلل الحركة والسكون وذهب ابو الحسين
المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة الى ان معنى المذكور هو
الكائنية فاشار المصنف الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس
الحصول في الحيز بالمعنى اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور وهو الكائنية
وذلك لان الكائنية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز
فلو علل الحصول في الحيز والكائنية بها لزم الدور وهذا ما نحن فيه قال
الخامس وهو النسبة الى الزمان او طرفه اقول الجنس الخامس من المقولات
التسع وهو نسبة الشيء الى الزمان وهو كونه نفسه او في طرفه فان كثيرا
من الاشياء تقع في طرف الزمان اعني الآن ولا تقع في الزمان وكل
عرض يعني فاذا نسب الشيء الى الزمان فاما ان يطابق زمانه بحيث لا يفضل
عليه كقولهم كان هذا الامر وقت الزوال او الى زمان اعم من ذلك كقولهم
كان هذا الامر في سنة كذا ولم يكن في جميع السنة بل في جزء منها
والاول حقيقي والثاني غير حقيقي كالاين لكن الزمان المطابق يخالف المكان
المطابق فانه يمتنع نسبة الواحد الحقيقي الى اشياء كثيرة بخلاف المكان
الحقيقي الواحد فانه لا يتسع لاكثر من شيء واحد قال والزمان مقدار
الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار آخر اقول لما كان
متى نسبة الى الزمان اراد ان يشير الى ماهية الزمان فقال الزمان مقدار
الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان للحركة باعتبار آخر والحركة
تتجزى وتنقسم باعتبار تجزي المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها

متأخرا بحسب تقدم اجزاء المسافة وتأخر بعضها بحسب الوضع والمتقدم من
الحركة ما يوجد في الحركة في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يوجد
في المتأخر من المسافة لكن المتقدم من المسافة يوجد مع المتأخر عنها
بخلاف المتقدم والمتأخر من الحركة فانهما لا يوجدان معا فيكون
المتقدم والمتأخر خاصة تلحقها من جهة عروضها لاجزاء الحركة فيكون
للحركة مقدار بحسب التقدم والتأخر العارضين باعتبار آخر غير
عروضها المسافة ولها مقدار آخر من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة
المسافة وتنقص بنقصانها فالزمان مقدار الحركة من حيث التقدم و
التأخر العارضين لها باعتبار انهما لا يجتمعان في الوجود معا ولما كان
الزمان ظاهر الانية خفي الماهية اشار الى بيان ماهيته ولم يتعرض
لوجوده قال وانما تعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها
ولا يفتقر وجود معروضها وعدمه اليه والطرف كالنقطة وعدمه في الازل
لا على التدريج وحدوث العالم يستلزم حدوثه اقول هذه المقولة اعني متى
تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور وتعرض لمعروض
المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار
صفات متغيرة له كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها
يعرض لها متى ولا يفتقر وجود معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان
لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض
على عوارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على ما

مقدار الفاني به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم
على المتقدم متقدم فلو افتقر وجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور
والطرف بعينها الآن لا يكون جزءا للزمان لانه فصل مشترك بين الماضي و
المستقبل فلو كان جزءا للزمان لما امكن قسمة الزمان الى قسمين مثلا
نقول من الغداة الى الآن ومن الآن الى العشاء فان كان الآن جزءا لم يكن
من القسمة صحيحة لانه حينئذ لا يكون عين الداخل في القسمين وهو جزء
من الشيء المنقسم الى قسمين فيلزم التثليث فالآن عرض حال في الزمان
كالنقطة فانه فصل مشترك بين الخطين وهو عرض حال في الخط قوله
وعدمه في الزمان اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال
الآن جزء من الزمان لان الآنات متتالية فيكون الاجزاء لها واما ان
الآنات متتالية لان عدم الآن اما على التدريج او دفعة والاول باطل
والا لكان الآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون عدمه متصلا بآن
وجوده فيلزم تتالي الآنين فيلزم ان يكون الآن جزءا من الزمان لا
عروضها انما يكون على تقدير ان يكون الزمان متصلا او على تقدير تتالي
الآنين لا يكون الزمان متصلا في نفسه توجيه الجواب ان يقال قولكم
عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير حاصر لان هنا
قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على انه
حدث في آن واحد متصل منطبق على زمان لا يمكن ان يوجد الا في زمان
كالحركة بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان انه لا يكون عدمه فيه ويكون

العشاء

عدم

عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه
وذلك كالنقطة فانها موجودة في طرف الخط وليس موجودة في نفس
الخط المتصل فيصدق انها معدومة في نفس الخط ولا يصدق انها
معدومة في طرفه وحدوث العالم يستدعي حدوثها عنوا اذا ثبت ان العالم
وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان ايضا حادث لان
ايضا من جملته قال السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة
وفيه تضاد وشدة وضعف اقول الجنس السادس من المقولات التسع الوضع
وهو هيئة تعرض للجسم لاجل نسبتين نسبة تقع بين اجزائه وبين
جهات اجزائه في ان يكون لبعضها موازاة وانحراف ونسبة لها الى
الامور الخارجة عن موضوع تلك الهيئة اما امكنة حاوية او متمكنات
محوية كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح والوضع يطلق على
معنيين آخرين احدهما كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية
فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة والثاني هيئة تعرض
للشيء بالقياس الى نسبة اجزائه بعضها الى بعض والاول منها واحد من
المقولات التسع وفي الوضع تضاد لان وضع الانسان في رجلاه على
الارض وراسه في الهواء مضاد لوضعه اذا كان بالعكس من ذلك لانهما
امران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان وبينهما
غاية الخلاف وفي الوضع شدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد
انحناء وانحطاطا من غيره قال السابع الملك وهو نسبة التملك اقول
[illegible]

في الوضع

في الملك

[illegible]

قوله ان يفعل وان ينفعل

الفصل السابع من المقولات التسع الملك وهو نسبة الشيء الى ما ينطبق عليه وينتقل بانتقاله كالتسلح والتعمم والتختم والتقمص ومنه جزئي كهذا للنمر وكما للشجر ومنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه قال الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ذهنا والا لزم التسلسل اقول الجنس الثامن والتاسع من المقولات التسع هو ان يفعل وان ينفعل اما ان يفعل وهو عبارة عن تأثير الشيء في غيره تأثيرا غير قار الذات فحاله ما دام يؤثر وهو ان يفعل ذلك مثل التسخين ما دام يسخن والقطع ما دام يقطع واما ان ينفعل وهو عبارة عن تأثر الشيء عن غيره ما دام يتأثر كالتسخن ما دام يتسخن والتبرد ما دام يتبرد والتقطع ما دام يتقطع واختلفوا في ان هاتين المقولتين هل هما من الموجودات الخارجية او اعتباريتان لا وجود لهما الا في الذهن واختار المصنف الثاني فقال والحق ثبوتهما ذهنا اذ لو كانا موجودتين في الخارج لزم التسلسل والتالي باطل بيان الملازمة انهما لو كانا موجودتين في الخارج فالمؤثرية من لواحق المؤثر والتأثرية من لواحق المتأثر فيفتقر اليهما فيكون تأثر كل واحد منهما فيما يفتقر اليه زائدا عليه والكلام فيهما كالكلام في الاولين ويلزم التسلسل

قال المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول الاول

قوله اثبات الصانع

في وجوده الموجود ان كان واجبا فالمطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل اقول لما فرغ من المقصد الثاني شرع في المقصد الثالث وذكر فيه ثلاثة فصول الاول في اثبات الصانع والثاني في صفاته مما يجوز عليه وما لا يجوز عليه والثالث في افعاله وانما بدأ باثبات وجوده لانه هو الاصل والدليل عليه انه لا شك في وجود موجود فذلك الموجود لا يخلو اما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة فذلك المؤثر الموجود لا يخلو اما ان يكون واجبا او ممكنا فالاول هو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد وان ينتهي الى مؤثر موجود واجب والا لدار او تسلسل وكل منهما باطل لما مر في المقصد الاول في فصل العلة والمعلول

قوله قادر مختار

قال الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب والواسطة من معقولة ويكون عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين واجتماع القدرة على المستقبل مع الحدث واستناد الفعل ليس نحو الضد اقول لما فرغ من الفصل الاول شرع في الفصل الثاني فبدأ بالقدرة ذهب جميع المليين الى ان تأثيره تعالى في وجود العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهبت الفلاسفة الى ان تأثيره في ايجاد العالم بالايجاب على معنى ان العالم لازم لذاته كاثر الشمس للاضاءة فانه لازم لذاتها واحتج على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كونه سبحانه تعالى فيه بالايجاب والاول ثابت لما بينا من حدوث العالم فالثاني ثابت بيان المنافاة ان تأثيره في وجود العالم لو كان بالايجاب لزم قدمه

كالكلام

لانه حينئذ لا يخ اما ان لا يتوقف وجوده عنه على شرط او يتوقف على شرط
قديم وعلى التقديرين يلزم قدمه والا لزم تخلف الاثر عن المؤثر التام وهو
مح او يتوقف على شرط حادث وهو باطل والا لم يكن العالم بتمامه حادثا بل بعضه لانه
لو توقف على شرط حادث فالكلام فيه كما في العالم ولزم التسلسل اما ان
كان حدوثه بحدوث شرط اخر مقارنا او لا الى اول وان كان بحدوث شرط
زايل لانه حينئذ يكون كل حادث مشروطا بحادث اخر قبله ويلزم من ذلك
حوادث لا الى اول وكلاهما مح لما ثبت ان تاثيره في وجود العالم
يلزم منه قدمه ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم واذا انتفى كونه موجبا
تعين ان يكون قادرا مختارا اذ لا واسطة بينهما لان صدور الفعل
عن فاعله اما مع جواز ان لا يصدر عنه او مع امتناع ان لا يصدر عنه فان كان الاول كان
المؤثر قادرا وان كان الثاني كان المؤثر موجبا قوله والواسطة غير معقولة
اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور توجيهه ان يقال ما
ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر
لم يقتض ان يكون واجب الوجود سبحانه وتعالى هو القادر فلم لا
يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا
قديما ليس بجسم ولا جسماني قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد
العالم بالقدرة تقرير الجواب ان يقال الواسطة بين الواجب تعالى وبين
العالم غير معقولة لان ذلك القادر الذي هو الواسطة يمتنع ان
يكون واجب الوجود لامتناع اجتماع واجبي الوجود في الوجود ولانه حينئذ

لا يكون

لا يكون صادرا عن الواجب تعالى واذا لم يكن واجبا يكون ممكنا
فيكون من جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى الله تعالى فلا يكون
واسطة بين الله وبين العالم والا لزم ان يكون واسطة بين الله تعالى
وبين نفسه وهو محال قيل فيندفع هذا الاعتراض لا يجوز ان يكون واجب الوجود
مقتضيا للقادر على سبيل الايجاب لان القادر من شانه التغير والاختلاف
والموجب لا يقتضي الا امرا ثابتا على نهج واحد غير مختلف وغير متغير اذ
يجوز ان يكون الاختلاف والتغير راجعا الى قدرة القادر لا الى الموجب قوله
ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين هذا جواب معارضة
للدليل المذكور توجيه المعارضة ان يقال الدليل الذي ذكرتم وان
دل على ان واجب الوجود قادر لكن عندنا ما ينفيه وذلك لان القادر
على التفسير الذي ذكرتم هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك والمؤثر
لان المؤثر في وجود الشيء اما ان يستجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية او لا فان
كان الاول امتنع منه الترك لامتناع عدم الاثر عند وجود المؤثر التام
بالضرورة فلا يكون متمكنا من الترك فلا يكون قادرا وان لم يستجمع امتنع
الفعل لامتناع وجود الاثر عند عدم المؤثر التام بالضرورة فلا يتمكن
من الفعل فلا يكون قادرا واذا امتنع ان يكون المؤثر قادرا امتنع ان
يكون الواجب قادرا لانه توجيه الجواب ان يقال المختار ان المؤثر مستجمع
لجميع الشرائط التي لا بد منها في المؤثرية واستجماعها ان يكون المؤثر المختار
ماخوذا مع قدرته التي يستوي بالنسبة اليها طرفا الفعل والترك و

ينافيه
منه
انا
منها

داعيها الذي يرجح احد الطرفين وحينئذ يجب وقوع الفعل بعدهما فالوجوب
بالقدرة والداعي لا ينافي تمكنه من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة
الى القدرة وحدها فان وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي والامكان
اي استواء الطرفين وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وحدها
قيل في جواب هذه المعارضة المؤثر المستجمع لجميع ما لا بد منه في المؤثر
يكون تارة مصدرا للاثر وتارة لا يكون من غير تغير حال النسبة في الحالين
فلا يمتنع الترك حينئذ وفيه نظر لانه حينئذ يكون ترجيحا لاحد الجانبين
الممكن على الآخر وتجويزه يقتضي تجويز انقلاب الممكن لذاته في وقت واجبا
لذاته في وقت آخر فانسد باب اثبات الصانع لا يقال المختار يجوز ان
يختار احد الجانبين لا لمرجح وذلك لان الجائع يختار احد الرغيفين
المتساويين من غير مرجح لاحدهما على الآخر وكذلك الهارب من السبع العادي
يختار احد الطريقين المتساويين من غير ترجيح احدهما على الآخر لانا
نقول المختار هو الذي يكون فعله تبعا للارادة وداعيه والداعي كاف
في الترجيح والجائع والهارب لم يختر كل منهما احد المتساويين الا لعلمه
ان الترجيح غير معلوم وعدم العلم لا يقتضي الوقوع قوله واجتماع القدرة
على المستقبل مع العدم جواب معارضة اخرى على الدليل المذكور توجيهها
ان يقال ما ذكرتم وان دل على انه قادر لكن عندنا ما ينفيه وذلك
لان المؤثر في الشيء لو كان قادرا فتمكنه اما ان يكون ثابتا حال حصول
احد الطرفين او قبل حصول شيء منهما والاول ممتنع لان حال حصول ذلك

تقرير الدليل الثاني من ادلة المخالفين ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن من فعله وتركه المحال لان حال وجود الاثر يجب وجوده فلا يتمكن من الترك والمحال عدم يجب عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله وتمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال يعني ان المختار انها حال عدم الاثر لكنها باعتبار التمكن في ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع معه فوجي

الطرف يكون ذلك الطرف واجب الحصول واذا كان ذلك الطرف واجب
الحصول كان الطرف الآخر ممتنع الحصول فلا يكون متمكنا من الطرفين
لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع والثاني ايضا محال لانه حينئذ
يكون متمكنا من الطرفين بالنسبة الى الاستقبال لكن شرط الحصول
في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال والاستقبال في الحال
محال فشرط الحصول في الاستقبال محال والموقوف على المحال محال فالحصول
في الاستقبال محال فلا يكون مقدورا تقرير الجواب ان يقال ان اجتماع
القدرة على الفعل في الاستقبال مع عدم الوقوع في الحال ممكن في
الحال ومع الوقوع في الحال ممتنع في الحال والمحال انما لزم من جمع الوقوع
في الحال وهو وقوع القدرة ووقوع الفعل والحاصل ان شرط الحصول
في الاستقبال التمكن بالنسبة الى الاستقبال في الحال لا حصول الاستقبال
في الحال واجتماع التمكن من الفعل بالنسبة الى الاستقبال مع عدم
الوقوع في الحال ممكن في الحال قوله وانتفاء الفعل ليس فعل الضد
جواب معارضة اخرى للدليل المذكور توجيهها ان يقال لو كان
المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين لان القادر يتمكن منهما
والثاني باطل لان الترك غير مقدور لان الترك عدم والعدم نفي صرف
والنفي الصرف لا يكون مقدورا تقرير الجواب ان القادر هو الذي يصح منه
ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل لا ان يفعل الترك فان انتفاء الفعل عن
القادر عند عدم الداعي غير فعل الترك قال وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة

في إثبات علمه

أقول لما بين أنه تعالى قادر أراد أن يبين أنه قادر على كل الممكنات والدليل عليه أن علة المقدورية عامة في جميع الممكنات وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة أي المقدورية بالنسبة إلى جميع الممكنات وإنما قلنا إن علة المقدورية عامة في جميع الممكنات لأن علة المقدورية الإمكان لأن الامتناع والوجوب يحيلان المقدورية والإمكان صفة مشترك بين جميع الممكنات فتكون جميع الممكنات مقدورة له تعالى فيكون قادرا على جميع الممكنات قال والإحكام والتجرد واستناد كل شيء إليه دلائل العلم والأخير عام أقول لما فرغ من بيان كونه قادرا أراد أن يبين أنه تعالى عالم اتفق جمهور العقلاء على أنه تعالى عالم إلا شرذمة قليلة من قدماء الفلاسفة فإنهم قالوا العلم حصول صورة المعلوم في العالم وهو يستدعي إضافة ما للعالم إلى المعلوم والعالم والمعلوم إن كانا متغايرين فلا بد من أن يتصور العالم بصورة المعلوم ولا يمكن أن يقبل الواجب بالوجود شيئا من غيره وإن كانا واحدا فلا بد فيه من تغاير اعتباري يتحقق تصور الإضافة بينهما ولا كثرة في الواجب الوجود بوجه من الوجوه فلا يوصف بالعلم بوجه واحتج المص على مذهب الجمهور بوجوه الأول تقريره أن أفعال الله تعالى محكمة متقنة فيها ترتيب عجيب وتأليف لطيف يظهر لمن يتأمل أحوال الخلق وتشريح الأعضاء ويتفكر في هيئة الأفلاك ووجود النيرات العلوية وحركاتها والعقل حاكم بأن أمثال ذلك لا يصدر عن الجاهل ولا يتكرر وقوع الفعل المحكم المتقن من فاعل

جاهل

جاهل الثاني أنه تعالى مجرد لما عرفت ولما سيأتي وكل مجرد عالم لما عرفت أيضا الثالث أنه تع سبب لجميع الموجودات لأنها ما استند إليه بلا وسط أو بوسط والله تعالى عالم بذاته لأن العلم عبارة عن حصول المدرك عند المجرد والله تعالى لا يغيب عن ذاته فيكون عالما بذاته وقد عرفت أن العلم بالعلة يستدعي العلم بالمعلول فيلزم أن يكون عالما بجميع الموجودات والوجه الثالث عام أي يدل على أنه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الأول والثاني فإنهما يدلان على أنه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة إلى جميع الموجودات قال والتغاير اعتباري أقول هذا جواب اعتراض وارد على كونه تعالى عالما بذاته تقرير الاعتراض أن العلم يستدعي إضافة والإضافة لا تتصور بدون المنتسبين وأنه تعالى منزه عن الكثرة ولا تغاير حقيقي بينهما أصلا فيمتنع أن يكون عالما بنفسه تقرير الجواب أن علمه تعالى بذاته عين ذاته بالذات ومغاير له بنوع من الاعتبار وتغاير الاعتبار كاف في تحقق الإضافة فإن الإضافة لا تستدعي تغاير المنتسبين بالذات بل تغاير الاعتبار إنما يكون بحسب تغاير كونه عالما ومعلوما إنما يتحقق باعتبار قيام العلم به فيكون تغاير الاعتبار فرعا لقيام العلم به فلو كان قيام العلم فرعا لتغاير الاعتبار لزم الدور والجواب أن تغاير الاعتبار إنما يتوقف على تغاير العالم والمعلوم بالاعتبار وتغاير العالم والمعلوم بالاعتبار لا يتوقف على قيام العلم به بل يتوقف على اعتبار كونه عالما

أن

المنقول عنهم

وتغاير كونه عالما ومعلوما

ومعلوما واعتبار كونه عالما ومعلوما لا يتوقف على تغاير العالم والمعلوم
بالاعتبار فلا يدور قال ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات
عنده لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا أقول
هذا جواب اعتراض على أنه تعالى عالم بغيره من الموجودات تقريره
أنه تعالى لو كان عالما بغيره من الموجودات والمعلومات لا تحد العالم
بها أو ببعضها مع بعض بل يكون صور متغايرة له متقررة في ذاته فتكون
ذاته فاعلا وقابلا معا ويكون موصوفا بصفات حقيقية ويكون محلا
للمعلولات الممكنة المتكثرة تقرير الجواب أنه تعالى لا يحتاج في كونه عالما
بذاته إلى صورة غير ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج أيضا في علمه بما
يصدر عن ذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر وكونه تعالى محلا
لتلك الصورة المعلومة ليس بشرط في علمه بها بل حصول الصورة للعالم
هو علمه بها ولو حصل الصورة بوجه آخر غير الحلول في العالم حصل
العلم ولا شك أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره أشد من
حصول الشيء لقابله فإذا واجب الوجود تعالى وتقدس عالم بجميع الموجودات
من غير أن يحل فيه لأن الموجودات بأسرها حاصلة له من حيث إنها
صادرة عنه لا يعزب عنه مثقال ذرة محيط بجميع الكليات والجزئيات
على الوجه الكلي والجزئي من غير لزوم محال قال وتغير الإضافات ممكن
أقول هذا جواب اعتراض وارد على كونه تعالى عالما بالجزئيات على سبيل الجزئي
زمانيا بحكم أنه وقع بعدما أو يقع الآن أو لم يقع تقريره أنه تعالى لو كان عالما

بالجزئيات علما زمانيا لكان محلا للتغير لأن هذا النوع من العلم يحدث
مع حدوث المعلوم ويزول مع زواله والتالي باطل تقرير الجواب أنا نمنع
بطلان التالي لأنه تغير في الإضافات والتغير في الإضافات جائز لأنه لا
يوجب التغير في الذات لأنها من الاعتبارات قال ويمكن اجتماع الوجوب
والإمكان باعتبارين أقول هذا جواب عن اعتراض على كونه تعالى عالما
بالأمور المتجددة قبل وقوعها تقريره لو كان تعالى عالما بالأمور المتجددة قبل وقوعها
لكان تلك الأمور واجبة وإلا لأمكن أن لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال
ويكون أيضا ممكنة لأنها أمور متجددة فيلزم أن تكون تلك الأشياء واجبة
ممكنة وهو محال تقرير الجواب أنه إن أريد بكونها واجبة أنها واجبة الصدور
من العلم فباطل لأن العلم لا يكون موجبا لصدور المعلوم من العالم ضرورة
كونه عالما بذاته وبالمعدومات مع أن علمه لا يكون موجبا لصدور ذاته عنه
ولا لصدور المعدومات عنه وإن أريد بكونها واجبة كونها بحيث يطابق
علمه فهو صحيح لكن لا امتناع في ذلك لأن الوجوب باعتبار المطابقة والإمكان
بحسب الذات فيجوز أن يكون شيء واحد واجبا وممكنا باعتبارين قال
وكل قادر عالم حي بالضرورة أقول اتفق جمهور العقلاء على أنه تعالى حي
لأنه قادر عالم وكل قادر عالم حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى الحياة
فذهب النافون للصفات الثبوتية له تعالى إلى أنها سلبية معناها أنه
لا يستحيل أن يكون عالما قادرا وذهب المثبتون للصفات إلى أن الحياة
صفة زائدة لأجلها يصح أن يعلم ويقدر وإلا لم يكن حصول هذه الصفة أولى

من لا حصول لها وفيه نظر اذ يجوز ان يكون حقيقة المخصوصة كافية
في هذه التخصيص قال وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على
ارادة الله تعالى وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء
اتفق المسلمون على انه مريد لكنهم اختلفوا في معناه فذهب
الاشاعرة وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم الى ان الارادة صفة زائدة
على العلم وذهب النجار الى كونه تعالى غير مغلوب ولا مكره وذهب الكعبي
الى ان الارادة بالنسبة الى افعاله هي علمه بها وبالنسبة الى افعال غيره هي امره
بها وذهب ابو الحسين البصري الى انها هي علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية
الى الايجاد واحتج المص على ثبوت الارادة مطلقا بان تخصيص بعض الممكنات
بالايجاد في وقت مع جواز حصوله في غيره من المقدورات يحتاج الى مخصص
وهو الارادة وذلك لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات على السواء
وليست الارادة صفة زائدة على الداعي لانها لو كانت صفة زائدة فان كانت
قديمة لزم تعدد القدماء وان كانت حادثة احتاج تخصيصها من جميع
المقدورات بوقت دون غيرها الى ارادة اخرى ولزم التسلسل قال
والنقل دل على اتصافه بالادراك والعقل على استحالة الالات اقول
اراد بالادراك هاهنا ادراك المحسوسات والنقل دل على انه تعالى سميع بصير
والسميع هو المدرك للمسموعات والبصير هو المدرك للمبصرات لكن يكون في حقنا
بالات جسمانية مثل السامعة والباصرة والعقل دل على استحالة اتصافه تعالى
بالالات الجسمانية فيكون السمع والبصر في حقه تعالى لا يكون بالات جسمانية

في ارادته

في ادراكه

راجعا

راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات
والمبصرات لكن لا يكون بالات جسمانية قال وعمومية قدرته تدل
على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول وانتفاء القبح يدل على الصدق
اقول اتفق المسلمون على انه تعالى متكلم لكنهم اختلفوا في معناه فذهب
المعتزلة الى ان معناه كونه تعالى موجدا للحروف والاصوات الدالة على
معان مرادة وذهب الاشاعرة الى ان معناه هو الامر القائم بالنفس
الذي يعبر عنه بالعبارات المختلفة ويسمى ذلك الامر الكلام النفساني
واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بان عمومية قدرته
تعالى تدل على ثبوت الكلام لان جميع الحوادث والممكنات مقدورة له تعالى
والحروف والاصوات الدالة على المعاني الحاصلة في الاجسام ايضا واقعة
بقدرته تعالى والكلام النفساني اي الامر القائم بالنفس الذي
ليس بعلم ولا ارادة غير معقول اذ لا يعقل معنى غيرهما ليس بعلم ولا
بعجز ولا اختيار وهو قديم اذ لو كان قائما به لزم تعدد القدماء
ويمتنع ان يكون قائما بغيره لانه خلاف مذهبهم وكلامه تعالى صادق
لان الكذب قبيح والقبيح لا يجوز على الله تعالى لانه حكيم والحكيم لا
يصدر عنه القبيح قال ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي
الزائد والشريك والمثل والتركيب بمعانيه والضد والتحيز والحلول
والاتحاد والجهة وحلول الحوادث فيه والحاجة والالم مطلقا واللذة
المزاجية والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا اقول اراد

في تحقيق كلامه

أن نشير إلى صفات التي تتبع لوجوب الوجود منها البقاء اتفق جميع المثبتين
للصانع تعالى على أنه باقٍ أبداً لما مر من الدليل على أنه واجب الوجود ووجوب
الوجود يدل على أنه باقٍ أبداً أي لا يعدم أصلاً وإلا لكان ممكناً فيلزم
الانقلاب ثم اختلفوا فذهب الأشعري إلى أنه تعالى باقٍ ببقاء يقوم
به وذهب القاضي وإمام الحرمين إلى نفيه واختاره المص وأشار
إليه بقوله ونفي الزائد أي وجوب الوجود يدل على نفي زائد على الذات
هو البقاء وذلك لأن المعقول من البقاء الذي هو الزائد صفة تقتضي
ترجيح الوجود على العدم في الزمان الثاني وهذا ممتنع في الواجب إذ يستحيل
أن يكون رجحان وجوده على عدمه معللاً بغيره ومنها نفي الشريك أي
وجوب الوجود يدل على نفي الشريك في الحقيقة التي هي الوجود الخاص المتصف
بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركاً بين اثنين بل هو واحد حقيقي وذلك
لأنه لو كان مشتركاً بين اثنين فلا يخلو إما أن يكون تمام حقيقتهما أو داخلاً
فيهما أو خارجاً عنهما والثالث باطل لأنه لو كان خارجاً عنهما فلا يخلو إما
أن يكون عارضاً لهما أو لا فإن لم يكن عارضاً لهما لم يكن واحد منهما واجب
الوجود وإن كان عارضاً لهما وكل عارض يحتاج إلى معروضه وكل محتاج
ممكن فلا يكون الواجب واجباً هف وأيضاً يلزم أن يكون لكل واحد
منهما ماهية ووجود يعرض لها فلم يكن واحد منهما واجباً لما عرفت
أن الواجب لا يكون له وجود وماهية والثاني أيضاً باطل وإلا يلزم
أن يكون كل منهما مركباً مما به الاشتراك ومما به الامتياز وقد عرفت

[هامش: يقوم به — الوجود — بل — باطل]

[تعقيبة: اما يجب]

أن واجب الوجود لا يكون مركباً من أمرين والأول أيضاً باطل لأنه
تكون الخصوصية التي بها امتاز كل واحد منهما عن الآخر خارجة عن
حقيقتهما المشتركة بينهما مضافة إليها فإن كانت في كل واحد منهما
كان كل واحد منهما من حيث هو هو موجوداً ممتازاً عن الآخر ممكناً فلا
يكون واحد منهما واجباً وأيضاً لا يكون خصوصية أحدهما لازمة
للحقيقة من حيث هي هي بالضرورة وإلا لامتنع التحقق بدونها فيفتقر
ما له تلك الخصوصية في تلك الخصوصية إلى الغير فلا يكون واجباً
وأيضاً إن كانت علة الخصوصية الذات من حيث هي هي لم يكن
الأول أحد منهما ولكانت متخصصة قبل تلك الخصوصية لأن العلة
لا بد وأن تكون متخصصة متعينة قبل المعلول فيكون لها خصوصية
أخرى ويلزم التسلسل أو الدور أو افتقار أحدهما في الخصوصية إلى
غيره فيلزم الإمكان وإن كانت علة الخصوصية الغير لزم الإمكان
لا يقال المخصص سلبي وكل واحد منهما يختص بأنه ليس الآخر لأنا نقول سلب
الغير لا يحصل إلا بعد حصول الغير وحينئذ يكون كل واحد هو هو بعد
حصول الغير فيكون ممكناً ومنها نفي المثل أي وجوب الوجود يدل على
نفي المثل لأن نفي الشريك يستلزم نفي المثل لأن الشريك أعم من المثل
لأن المثل هو المشارك في تمام الماهية بخلاف الشريك ونفي الأعم
يستلزم نفي الأخص ومنها نفي التركيب أي وجوب الوجود يدل
على نفي التركيب بمعانيه أي التركيب من الأجزاء العقلية كالتركيب

من الجنس والفصل والتركيب بحسب اجزاء الوجود كتركيب الجسم من الهيولى
والصورة وذلك لما عرفت ان كل مركب ممكن ومنها نفي الضد اي وجوب
الوجود يدل على انه لا ضد له لان الضد يقال عند الجمهور لمساو في
القوة ممانع وكل ما سوى الله تعالى مخلوق له والمخلوق لا يساوي الخالق
في القوة ولا يمانعه في مقدوره ويقال في العرف الخاص لمشارك في
الموضوع معاقب له والاول لا يكون في موضوع فلا ضد له بوجه ومنها
نفي الحيز اي وجوب الوجود يدل على ان الواجب لا يكون في حيز لان كل ما
هو متحيز اما جسم او جسماني وكل منهما ممكن ومنها نفي الحلول اي وجوب
الوجود يدل على انه تعالى لا يحل في شيء لان المعقول من الحلول قيام
موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته و
يمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وذهب بعض المتصوفة الى
انه تعالى يحل في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى عليه السلام
فان ارادوا بالحلول بهذا المعنى فباطل وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن
نفيه واثباته الا بعد تصور معناه ومنها نفي الاتحاد اي وجوب
الوجود يدل على نفي الاتحاد وقد عرفت امتناع اتحاد الشيئين مطلقا
وقالت النصارى اتحدت الاقانيم الثلاثة الاب والابن وروح القدس
واتحد ناسوت المسيح واللاهوت وقال بعض المتصوفة اذا انتهى
العارف نهاية مراتبه انتفى هويته وصار الموجود هو الله وحده و
هذه المرتبة هي الفنا في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك

انتفت
الفنا

انه

انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور
ما هو المراد ومنها نفي الجهة اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى لا
يكون في جهة لان كل ما هو في جهة جسم او جسماني وكل منهما ممكن ومنها
نفي حلول الحوادث اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى لا يكون محلا
للحوادث لان حدوث الحوادث فيه يدل على تغيره وانفعاله وذلك ينافي
الوجوب الذاتي ولان المقتضي لذلك الحادث ان كان ذاته لم يكن حادثا
وان كان غيره يلزم الافتقار ولانه ان كان صفة نقص يستحيل اتصاف
ذاته به وان كان صفة كمال امتنع خلوه عنه ومنها نفي الحاجة اي وجوب
الوجود يدل على انه تعالى لا يكون محتاجا الى الغير لا في ذات ولا في
صفة حقيقية متمكنة من ذاته ولا في صفة كالبنا اضافية لذا
لان كل من احتاج الى شيء خارج في صفة متمكنة من ذاته مثل كل
او حسي او صفة لها اضافة كعلم او عالمية وقدرة او قادرية فهو
ممكن ومنها نفي الالم مطلقا اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى لا
يتألم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو منافي وانه تعالى منزه
عن ان يكون منافيا لشيء اذ المبدأ لا يكون منافيا للاثر واما اللذة ومنها
التي هي من توابع المزاج فلا شك انه يستحيل على الله تعالى واما اللذة التي
هي ادراك الكمالات من حيث هي كمالات فلا شك انها حاصلة لله تعالى و
عدم اذن الشرع باطلاق لفظ اللذة عليه لا يدل على نفي معنى اللذة منه
منها نفي المعاني والاحوال والصفات الزائدة في الاعيان ذهب الشيخ ابو الحسن

الأشعري أن لله تعالى معاني قائمة بذاته تعالى هي العلم والقدرة والإرادة
والحياة والإدراك والكلام والسمع والبصر وغيرها من الصفات هي
تقتضي القادرية والعالمية والحيية وغيرها من الأوصاف ومذهب
أبي هاشم أن لله تعالى أحوالاً مثل العالمية والقادرية وغيرهما من الحال
لا تعلم ولكن تعلم الذات عليها ومذهب طائفة من المعتزلة أن لله تعالى صفات
زائدة في الأعيان واختار المص نفي هذه الأمور فإن وجوب الوجود
دال على نفيها وذلك لأن هذه الأمور إن كانت واجبة لذواتها لزم
تعدد الواجب وقد أبطلناه وإن كانت ممكنة لذواتها فالموجب
لها إن كان هو واجب الوجود لزم أن يكون الواحد المطلق قابلاً وفاعلاً
وهو باطل أو غيره فيلزم افتقار واجب الوجود إلى الغير ولأن وجوب
الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء فيما له ولا يكون مفتقرا في
العالمية إلى علم غيره وكذلك في سائر الصفات وإنما نفينا الصفات
كونها زائدة في الأعيان لأنه متصف بأوصاف لكنها عين
الذات بالحقيقة ومغايرة لها بالاعتبار قال والرؤية وسؤال
موسى عليه السلام لقومه والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل وتعليق
الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الإمكان واشتراك المعلول
لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر أقول قوله والرؤية
عطف على المذكورات قبلها أي وجوب الوجود يدل على نفي رؤيته تعالى
واختلفوا في أنه تعالى هل يصح أن يكون مرئياً فاتفقت الأشاعرة ثم

والباقون

ذات ٣

في نفي الرؤية

والباقون لا واختاره المص والدليل عليه أنه مجرد لأنه واجب الوجود
والمجرد لا يصح أن يكون مرئياً لأن كل ما يصح أن يكون مرئياً يصح أن
يكون في جهة وحيز ولا شيء من المجرد كذلك استدل الأشاعرة بالنقل
والعقل أما النقل فقوله تعالى حكاية عن موسى رب أرني أنظر إليك
وجه الاستدلال بالآية أن موسى سأل الرؤية فلو لم تكن
الرؤية جائزة لكان سؤال موسى جهلا أو عبثا ولا يجوز أن ينسب الجهل
والعبث إلى الأنبياء أجاب المص عنه بأن سؤال موسى لأجل قومه
الذي يدل على ذلك قوله تعالى حكاية عنه أفتهلكنا بما فعل السفهاء
وقوله حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم
الصاعقة وقوله وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة وجه الاستدلال أنه
إما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة نحو المرئي
طلبا لرؤيته فإن كان الأول فهو المط وإن كان الثاني تعذر حمله على ظاهره
فلا بد من حمله على الرؤية التي هي مسببة النظر بالمعنى الثاني وإطلاق
اسم السبب على المسبب من أحسن وجوه المجاز أجاب بأن النظر
لا يدل على الرؤية ولهذا يقال نظرت إلى الهلال فلم أره وإذا لم
تدل الرؤية على النظر لم تتعين الرؤية للإرادة بل جاز أن يكون
المراد غيرها مع أنه قابل للتأويل وهو أن يحمل إلى على واحد الآلاء
وحينئذ يكون المراد وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة أي
منتظرة أو يحمل على حذف المضاف وهو الثواب فح يكون المراد

النظر ٢

النظر على الرؤية

ناظرة الى ثواب ربها ناظرة لا يقال التأويلان باطلان اما الاول
فلان الانتظار سبب الغم والآية مسوقة لبيان النعم واما الثاني
فلان النظر الى الثواب لا بد وان يحمل على رؤية الثواب لان
تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة
واذا وجب اضمار الرؤية لا محالة كان اضمار الثواب باضمار الزيادة
من غير دليل لانا نقول الآية دالة على ان الحال التي عبر عنها تعالى
بقوله وجوه يومئذ ناظرة سابقة على حال الاستقرار اهل الجنة في
الجنة واهل النار في النار بدليل قوله وجوه يومئذ باسرة تظن ان
يفعل بها فاقرة اي تتوقع ان يفعل بها فعل هو في شدته وفظاعته فاقرة
داهية تقصم فقار الظهر فانه في حال استقرار اهل النار في النار
قد فعل بها الفاقرة واذا كانت تلك سابقة على الاستقرار كان
انتظار لا يكون النعم بعد البشارة بها سرورا يستتبع نضارة الوجه مثل
ذلك الانتظار لا يكون مستتبعا للغم كما ان انتظار اكرام الملك وعطائه
لا يكون موجبا للغم اذا تيقن وصوله اليه وانتظار العذاب بعد
الانذار بوصوله غم يستتبع بسارة الوجه اي شدة عبوسه كانتظار
عقاب الملك اذا تيقن عقابه ولا يحتاج الى اضمار الرؤية في النظر
الى الثواب بمعنى الانتظار لان النظر عبارة اما عن الرؤية او عن
تقليب الحدقة وتقليب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظار
لوصوله من النعم لما بينا وقوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني

وجه

وجه الاستدلال به انه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل وهو ممكن
والمعلق على الممكن ممكن فالرؤية ممكنة اجاب بعضهم بان تعليق الرؤية
باستقرار الجبل في حالة الحركة لان لفظة ان اذا دخلت على الماضي صيرته
بمعنى المستقبل اي لو صار مستقرا في المستقبل فسوف تراني وصار
مستقرا في الزمان المستقبل والا لوجب حصول الرؤية لوجوب حصول
المشروط عند حصول شرطه الذي تم به علية العلة فان ما دخل عليه
ان هو شرط تم به علية العلة ولم يتحقق الحصول بالاتفاق فلم يستقر
الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذا الحال انه علق
الله تعالى الرؤية بالجبل كان متحركا واستقرار المتحرك من حيث هو متحرك
محال فالتعليق عليه لا يدل على امكان الرؤية ولان التعليق على
الشرط الممتنع لا يدل على امكان المشروط قط واما العقل فلان الجواهر
والاعراض مشتركة في صحة الرؤية وصحة الرؤية المشتركة بينهما لا
لها من علة مشتركة والمشترك بينهما الحدوث او الوجود ولا يجوز ان يكون
الحدوث هو العلة المشتركة لان الحدوث امر عدمي والعدمي لا يجوز ان
يكون علة للوجودي فتعين ان يكون العلة هو الوجود وهو مشترك
بين الواجب وغيره فيكون صحة رؤية الواجب متحققة وهذا دليل
ضعيف اذ لا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن بل وجوده
الخاص مخالف لسائر الوجودات في الحقيقة فلم يلزم من كون وجود الجوهر
والعرض علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك وان سلم ان الوجود مشترك

فلا نسلم أن صحة الرؤية في الشاهد معللة بعلة فإن الصحة من الاعتبارات
العقلية فلا تفتقر إلى علة وإن سلم أن صحة الرؤية مفتقرة إلى علة
فلا نسلم أن العلة هي الوجود والاشتراك في المعلول لا يقتضي الاشتراك
في العلة لجواز تعليل الأمر المشترك بعلل مختلفة وإن سلم الاشتراك
في العلة فلا نسلم حصر المشترك فإن سلم الاشتراك في غيرهما فلا نسلم أن
الحدوث لا يصلح للعلية وذلك لأن الحدوث والصحة كلاهما اعتباريان
والأمور الاعتبارية يجوز أن يكون بعضها علة لبعض ولئن سلم أن
الحدوث لا يصلح للعلية فلا نسلم أن الجوهر مرئي فإن المرئي هو الأضواء والألوان
ويمكن منع هذا الدليل من وجوه أخرى تظهر لمن له أدنى فطنة فلا حاجة
إلى ذكرها والحق أنهم إن أرادوا بالرؤية الحالة التي نجدها عند إبصار الأجسام
فذلك لا يصح في حق الله تعالى لأن تلك الحالة لا تتصور إلا بعد ارتسام صورة
المرئي في العين وعند اتصال الشعاع الخارج من العين إلى المرئي وذلك
بالنسبة إلى الله تعالى محال وإن أرادوا بها الكشف التام فذلك حق لا بعد
كشف الغطاء وقطع العلائق والانخراط في سلك الملأ الأعلى يصير العارف
لا يحجبه كما شاهدنا وإن أرادوا بها الأمر الحقيقي الحالة التي يجدها الإنسان
حين ما يرى الشيء بعد علمه به فيجب تحقيق ذلك لأنا إذا علمنا الشيء حال
ثم إذا رأيناه نجد تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لا يجوز عودها إلى ارتسام
الشبح أو خروج الشعاع فهو عائد إلى حالة أخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم
ويمكن أن تحصل تلك الحالة مع عدم الارتسام وخروج الشعاع فلا

أن تصح الرؤية بهذا الوجه على الله تعالى لكن يحتاج إلى إثبات نوع
من الحالة المسمى بالكشف قال وعلى ثبوت الجود والملك والتمام وفوق التمام
الحقية والخيرية والحكمة والتجبر والقهر والقيومية أقول لما بين الأمور
المنفية عن الله تعالى التي تدل على وجوب الوجود على نفيها أشار إلى
الأمور الثبوتية التي يدل على ثبوتها وجوب الوجود فقوله وعلى ثبوت
عطف على قوله على نفي الزائد أي وجوب الوجود يدل على ثبوت هذه
الأمور منها الجود وهو إفادة ما ينبغي لا لعوض وقد اعتبر فيه قيود
ثلاثة أحدها الإفادة وأن يكون ما يفيد المفيد شيئا ينبغي للمستفيد بأن
يكون منتفعا به مؤثرا بالقياس إليه وأن لا يكون لعوض وواجب الوجود
جواد لأنه لو كان مستعيضا بإفادة ما ينبغي لكان ناقصا بذاته
مستكملا بغيره فيكون محتاجا إلى غيره فلا يكون واجبا ومنها الملك ووجوب
الوجود يدل على أنه ملك لأن الملك هو الغني مطلقا ولا يستغني عنه شيء في
شيء وله ذات كل شيء ولا شك أن واجب الوجود كذلك لما عرفت أنه
لا يفتقر في ذاته ولا في هيئات متمكنة في ذاته ولا في هيئات كمالية إضافية
إلى غيره وكل شيء يفتقر إليه لأنه منه تعالى أو مما منه وكل شيء غيره فهو ملك
له ومنها التمام وفوق التمام ووجوب الوجود يدل على أنه تعالى هو التام وفوق
التمام لأن التام هو ما حصل له بالفعل جميع ما من شأنه أن يحصل له وواجب
الوجود كذلك إذ يمتنع عليه التغير والانفعال والتجدد وفوق التمام أن
يحصل منه جميع ما يحصل لغيره من الكمالات وواجب الوجود كذلك لأن

مستعيضا

الوجود كله مستند إليه مستفاد منه ومنها الحق أي وجوب الوجود يدل
على أنه تعالى حق أي ثابت دائماً غير قابل للعدم والفناء بل الحق محق كل حق
لأنه محقق كل حق ومنها الخير أي وجوب الوجود يدل على أنه تعالى خير
لأن الخير هو الوجود والشر هو العدم وقد تقدم أن الكمال الذي يستحقه الشيء
وواجب الوجود وجود محض فإنه بما هو كمال له يستحيل عليه أن ينفك
عنه شيء ومنها الحكمة أي وجوب الوجود يدل على أنه تعالى حكيم لأن الحكمة هي العلم
بالأشياء على ما هي عليه وإيجاد الأشياء على أحسن النظام ولا شك أن
واجب الوجود يعلم جميع الأشياء ويوجد الموجودات على أبلغ النظام و
أحسن التركيب فيكون حكيماً ومنها الجبار أي وجوب الوجود يدل على أنه
تعالى جبار لأن الجبار هو الذي يجبر الشيء على ما يقتضيه ولا شك أن واجب
الوجود كذلك لأن كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجده ويجبره على
الوجود فإنه جود الكل ومنها القهار أي وجوب الوجود يدل على أنه تعالى قهار
لأنه يقهر عدم الممكنات بإعطاء الوجود وإفاضته عليها ومنها القيومية أي
وجوب الوجود يدل على أنه تعالى قيوم لأنه موصوف بذاته الذي يقوم به جميع الممكنات قال
وأما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجع إلى ما تقدم
أقول ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري إلى أن اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة
مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد إلى أن القدم صفة مغايرة للبقاء
وأن الرحمة والكرم والرضى صفات مغايرة للإرادة وذهبت الحنفية
إلى أن التكوين صفة أزلية مغايرة للقدرة وقد أخذوا هذه الصفة

غيره

من قوله تعالى إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون فجعل قوله كن مقدماً
على الكون وهو المسمى بالأمر والكلمة وقال المص هذه الصفات راجعة إلى
ما تقدم قال الثالث في أفعاله الفعل المتصف [illegible] الزائد إما حسن أو قبيح
والحسن أربعة أقول لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل الثالث الذي في أفعاله
الفعل إما أن يتصف بأمر زائد على الحدوث أولا والثاني مثل أفعال النائم
والساهي والأول إما حسن أو قبيح لأنه إما أن يتعلق بفعله ذم أو لا والثاني
الحسن والأول القبيح والحسن أربعة أقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه
وذلك لأنه إما أن يستحق بفعله مدح أو لا فالأول الواجب إن استحق الذم
بتركه وإلا فمندوب والثاني مباح إن لم يستحق بتركه مدح وإلا فمكروه
والحرام ما يتعلق بفعله ذم فالأفعال الحسنة والقبيحة خمسة

خمسة

وهما عقليان للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع ولانتفائهما مطلقاً
لو ثبتا شرعاً ولجاز التعاكس أقول اختلفوا في أن الحسن والقبح هل هما عقليان
بمعنى أن يكون بعض الأفعال موجباً للمدح أو الذم عقلياً أو شرعياً فذهبت المعتزلة إلى
الأول والأشاعرة إلى الثاني احتجت المعتزلة بوجوه الأول أن العلم بحسن الإحسان
والعدل والصدق وقبح الإساءة والظلم والكذب بالمعنى المذكور حاصل للعقلاء
من غير الشرع ولهذا يعرف منكر الشرائع به ولو كان بحسب الشرع لما علم من غير
الشرع والثاني لو ثبت الحسن والقبح شرعاً لزم انتفاؤهما والتالي باطل بالاتفاق
بيان الملازمة أنه لو ثبتا بالشرع لا بالعقل لم يحكم العقل بقبح الكذب مثلاً وحينئذ
على الله تعالى فإذا حكم الشرع بحسن شيء أو قبحه لم نجزم بحسنه أو قبحه لجواز صدور الكذب حينئذ

من الشارع فلم يثبت الحسن والقبح اصلا الثالث لو ثبت الحسن والقبح بحسب
الشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح بان يكون ما نعتقد حسنه
يكون قبيحا وبالعكس فيجوز ان يكون امم عظيمة يعتقدون حسن الاساءة
وقبح الاحسان كما وقع لنا اعتقاد عكس ذلك لكن التالي ظاهر الفساد ضرورة
وفي هذه الوجوه نظر اما الاول فلانا نسلم انا نعلم بحسن الاحسان وقبح
الظلم ضروري ولهذا اتفق العقلاء على ان ذلك من المشهورات الحقيقية
التي لولا الشرائع والاخلاق والانفعالات لما جزم العقل بها واما
الثاني فلانه بعد الشرع يحكم جزما بحسن ما حكم الشرع بحسنه وقبح ما
حكم بقبحه واما الثالث فلانسلم جواز التعاكس لو ثبتا بحسب الشرع لجواز
توافق جميع الشرائع فيه والمنكرون للشرائع قد يتوقفون للشارع في بعض
الامور قال ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور اقول هذا جواب
اعتراض على ان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروري تقرير الاعتراض
ان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان لو كان ضروريا لما وقع التفاوت بينه
وبين العلم بان الكل اعظم من الجزء لان العلوم الضرورية لا تتفاوت والتالي باطل
بالوجدان تقرير الجواب انه يجوز التفاوت في العلوم الضرورية بسبب التفاوت
الواقع في تصور اطرافها ولقائل ان يقول انا نجد التفاوت بعد تصور
الاطراف على الوجه الذي يتعلق به الحكم فلو كان ضروريا لما كان كذلك
قال وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص والجبر باطل اقول قوله
وارتكاب اقل القبيحين جواب دليل الاشاعرة على ان حسن الصدق وقبح

العلم

الكذب

الكذب ليسا عقليين تقرير الدليل ان حسن الصدق وقبح الكذب لو كانا
عقليين لما اختلفا اي لما حسن الكذب ولما قبح الصدق لان الامور
العقلية لا تختلف والتالي باطل فان الكذب قد يحسن والصدق
قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ النبي والصدق اهلاكه تقرير الجواب انه
اذا تعارض القبيحان ارتكب العقل اقل القبيحين مع الشعور بقبح الاكثر وههنا
ما صار الكذب حسنا والصدق قبيحا بل عارض قبح اكبر فارتكب العقل الاقل
فان ترك انجاء النبي مع القدرة عليه قبح عظيم وارتكاب الكذب قبيح لكن
قبحه اقل بالنسبة الى قبح ترك انجاء النبي مع القدرة فارتكب العقل الاول
مع الشعور بقبح الثاني على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض فيجب
التعريض لئلا يرتكب فعل القبيح اعني الكذب قوله والجبر باطل هذا جواب
دليل اخر لهم تقرير الدليل لو قبح الشيء لقبح من الله تعالى او من العبد والتالي
بقسميه باطل اما الاول فمتفق عليه واما الثاني فلان العبد مجبور في صدور
الفعل منه واجب فيكون مضطرا وبالاتفاق لا يقبح من المضطر شيء
تقرير الجواب انا نمنع بطلان القسم الثاني فلان الجبر باطل لما سيأتي قال
واستغناؤه وعلمه تعالى يدلان على انتفاء القبح عن افعاله مع قدرته
عليه لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث
ولا يلزم عوده اليه اقول اختلفوا في انه تعالى هل يفعل القبيح او لا فذهب
الاشاعرة الى الاول والمعتزلة الى الثاني واختاره المصنف واحتج عليه بانه تعالى
مستغن عن فعل القبيح عالم بحسن الافعال الحسنة وقبح الافعال

الجبر

[illegible]

القبيح وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه اما
الاشاعرة فلانهم لما اسندوا جميع الممكنات الموجودة الى الله تعالى
جوزوا صدور القبيح عنه وذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا
للنظام فانه قال لا يقدر على خلق القبيح واختار المص مذهب الجمهور و
احتج عليه بما عرفت ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السوية و
القبائح منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان فعل القبيح محال لانه
يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال والمحال
غير مقدور لان المقدور يصح ايجاده والمحال لا يصح ايجاده واجاب عنه
بان القبيح محال لغيره والقدرة لا تنافي المحال بالغير واليه اشار بقوله و
لا ينافي الامتناع اللاحق واختلفوا في انه تعالى هل يفعل لغرض او لا
فذهب الاشاعرة الى الثاني والمعتزلة الى الاول لانهم قالوا فعل الحكيم
لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح من غير مرجح ومن
القائلين بالغرض من ذهب الى ان الغرض هو سوق الاشياء الناقصة الى ما
يمكن من الكمالات [illegible] لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ايصاله
من مكان الى مكان الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه واحتج المص على مذهب
المعتزلة بان الفعل الخالي عن الغرض الذي من شانه ان يصدر عن فاعله
المختار لغرض عبث والعبث على الحكيم محال واحتج الاشاعرة بانه لو
كان يفعل لغرض كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته
اجاب المص بانه انما يكون مستكملا بذلك الفعل لو كان الغرض عائدا اليه اما

منها م

اذا كان

الا اذا كان الغرض عائدا الى غيره لا يكون مستكملا بذلك الفعل قال
وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن والامر والنهي اقول اختلفوا
في انه تعالى هل هو مريد لجميع الكائنات حسنا او قبيحا او لا فذهب
الاشاعرة الى الاول والمعتزلة الى الثاني فانهم قالوا ان الله تعالى لا يريد
القبيح سواء وقع او لا ويريد الحسن سواء وقع او لا واختار المص واحتج عليه
بان ارادة القبيح قبيحة ولان الله تعالى لا يفعل القبيح كذلك لا يريد القبيح وكما
ان ارادة الحسن حسنة وكما ان ترك الحسن قبيح فكذا ترك ارادة الحسن وايضا
انه تعالى امر الكافر بالايمان ونهاه عن الكفر فلو لم يكن الايمان مرادا
لكان الامر به قبيحا ولو لم يكن الكفر مكروها لكان النهي عنه قبيحا والى
الامر اشار بقوله ترك اي وكذا الامر بغير المراد والنهي عن المراد قبيح قال
وبعض الافعال مستند الينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع اقول قوله
وبعض الافعال مستند الينا اشارة الى الجواب دليل على ان الله تعالى
يريد القبائح تقرير الدليل انه تعالى فاعل لكل موجود ومن جملة
الموجودات القبائح فيكون مريدا لها تقرير الجواب انا لا نسلم ان الله
تعالى فاعل لكل موجود فانا سنبين ان بعض الافعال مستند الينا
قوله والمغلوبية غير لازمة ايضا اشارة الى الجواب دليل على ان الله تعالى
يريد القبائح تقرير الدليل انه تعالى لو لم يرد الكفر من الكافر والمعصية
من العاصي لزم ان يقع خلاف مراد الله تعالى وان يقع مراد الكافر
والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبا

عطف م

الله تعالى تقرير الجواب أن المغلوبية غير لازمة وذلك لأن الله تعالى لم يرد
الطاعة والإيمان مطلقا حتى لو لم يقعا لزم المغلوبية بل أراد أن يصدرا
من الكافر بإرادته والطاعة من العاصي بإرادته قوله ولعلمه تابع أيضا أي
الجواب دليل على أن الله تعالى مريد للقبائح تقرير الدليل أن الله تعالى
عالم بوقوع الكفر والمعصية منهما واجبا وإلا جاز أن يصير علمه جهلا
إذا كان نقيضهما الإيمان والطاعة مرادا لله تعالى لكونه محالا تقرير الجواب
العلم تابع للمعلوم لا يكون موجبا له فلا يكون موجبا لوقوع الكفر والمعصية
فلا تكون الإرادة متعلقة به قال والضرورة قاضية بإسناد أفعالنا
إلينا والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب والإيجاد لا يستلزم العلم
إلا مع اقتران القصد فيكفي الإجمال ومع الاجتماع يقع مراده تعالى والحد
اعتباري وامتناع الجسم لغيره وتعذر المماثلة في بعض الأفعال لتعذر
الإحاطة ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله والشكر على مقدمات
الإيمان والسمع متأول ومعارض بمثله والترجيح معنا أقول اختلف
في أن أفعال العباد هل هي مستندة إليهم أم لا فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري
أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلا بل القدرة والمقدور واقعان
بقدرة الله تعالى وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني إلى أن ذات الفعل
واقعة بقدرة الله تعالى وكونها طاعة كالصلاة والمعصية وكالزنا صفات
تقع بقدرة العبد وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أن ذات الفعل تقع بمجموع
القدرتين أعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد وذهب إمام الحرمين إلى

بكون وقوع الكفر والمعصية

الخيرية

الله يوجد للعبد قدرة وإرادة ثم تلك القدرة والإرادة يوجبان وجود
المقدور وهو هنا موافق لمذهب الحكماء وأبي الحسين البصري من المعتزلة
وذهب جمهور المعتزلة إلى أن العبد موجد لأفعاله بقدرته لا على نعت
الإيجاب بل على صفة الاختيار واختار المصنف فقال والضرورة قاضية
بإسناد أفعالنا إلينا فإنا نجد الفرقة بين الأفعال الصادرة بالاختيار و
الأفعال الاضطرارية قوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب أن الجواب
اعتراض للمخالفين تقرير الاعتراض أن العبد حال الفعل لا يخلو من أن يكون
متمكنا من تركه أو لا فإن كان الثاني لم يكن مستقلا في ترجيح الفعل على الترك
إذ يمتنع الترجيح بلا مرجح وإن افتقر فذلك المرجح ولا يتسلسل إلى منتهى
المرجح لا يكون من العبد وحينئذ يجب الفعل منه وإلا لزم الترجيح بلا
مرجح فلا يتمكن من تركه فلا يكون مقدورا له تقرير الجواب أن وجوب وقوع
الفعل بحسب الداعي لا ينافي حصول الداعي وهو الإرادة وجب الفعل ومتى لم
يحصل امتنع والتمكن من الفعل والترك بالنسبة إلى القدرة فلا يكون
الوجوب منافيا للقدرة وذلك كما في حق الواجب قوله والإيجاد لا يستلزم
العلم إشارة إلى جواب اعتراض آخر لهم تقرير الاعتراض أن العبد لو كان موجدا
لأفعاله بقدرته لكان عالما بتفاصيلها إذ لو جاز صدور الفعل بقدرة العالم
لجاز بالنسبة إلى إيجاد الله تعالى فلم يلزم من علمه الله تعالى لكن التالي باطل
فإن المتحرك لا يعلم تفاصيل الحركات الصادرة عنه تقرير الجواب أن الإيجاد
لا يستلزم العلم بالموجد بالموجود لا يلزم نفي علمه الله تعالى لأنه يستلزم العلم

صفة

ختام

لا يستبدون بالايجاد عليهما بل باحكام الفعل واتقانه نعم الايجاد مع القصد
يستلزم العلم لكن يكفي الاجمالي والحركات الجزئية الصادرة منا مع القران
القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجمال قوله ومع الاجتماع يقع مراده
تعالى اشارة الى جواب اعتراض اخر لهم تقريره الاعتراض اذا اراد العبد تسكين
جسم واراد الله تعالى تحريكه فاما ان لا يقع مراد احدهما وهو محال لان المانع
من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الاخر فلو امتنع مراد كل منهما لزم وقوع مراد
كل منهما وانه محال وايضا يلزم ان لا يكون الجسم متحركا ولا ساكنا وهو محال او
يقع مراد كل منهما فيلزم ان يكون الجسم في زمان واحد متحركا وساكنا معا وهو
محال او يقع مراد احدهما دون الاخر وهو محال ايضا لان القدرتين متساويتان
الاستقلال
في الاستقلال بالتاثير في المقدور فوقوع احد المرادين دون الاخر ترجيح
بلا مرجح تقرير الجواب انه يقع مراد الله تعالى دون العبد عند اجتماع القدرتين
ولا نسلم ان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير بل هما متفاوتان
في القوة والضعف ولذلك يقدر قادر على حركة في مسافة ولا يقدر
قادر اخر عليها في تلك المدة قوله والحدوث اعتباري هذا ايضا جواب اعتراض
اورده الفقهاء على ان العبد موجد لافعال نفسه تقرير الاعتراض ان
الفاعل يجب ان يكون مخالفا للفعل في الجهة التي بها تعلق الفعل وهو الحدوث
فيجب ان يكون الفاعل للحدوث مخالفا لفعله في الحدوث والعبد محدث فلا
يكون فاعلا للفعل الحادث تقرير الجواب ان الحدوث اعتباري والفاعل
لا تاثير له فيه بل انما يؤثر في الماهية بان يوجدها قوله واستناد الجسم هنا

جواب اعتراض لهم تقريره الاعتراض ان العبد لو كان فاعلا وموجدا لافعاله
يصح ان يكون موجدا للاجسام لانه يصح ان يكون محدثا للجسم لان العلة المصححة للتعلق
الايجاد بفعل نفسه هي الحدوث وهو متحقق في الاجسام تقرير الجواب انا
نمنع صدور الجسم عن العبد بسبب العجز وان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما مر
فلابد من تحقق العلة المصححة اعني الحدوث وجواز صدور الجسم عن العبد لتحقق
المانع قوله وتعذر المماثلة هذا ايضا جواب اعتراض لهم تقريره الاعتراض ان فعل
العبد كان واقعا بقدرته لما تعذر عليه ان يفعل في الزمان الثاني مثل
ما فعل في الزمان الاول لوجوب القدرة في الزمان الثاني ايضا لكن التالي باطل فانا
لا نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبنا في الزمان الاول بل يتفاوت الحروف في وضع
وتركيبها ومقاديرها تقرير الجواب ان بعض افعال العبد لا يتعذر فيه المماثلة
كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة وتعذر المماثلة لا يكون بسبب عدم
القدرة بل بسبب عدم الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول قوله
ولا شبهة في الجزئية بين فعلنا وبين فعله تعالى هذا ايضا جواب اعتراض لهم تقريره
الاعتراض لو كان العبد فاعلا لافعاله لكان بعض افعاله اشرف من فعله تعالى
بيان الملازمة ان الايمان فعل العبد والحيوانات المؤذية من افعال الله تعالى
والايمان خير من افعال الحيوانات المؤذية والتالي باطل بالاجماع تقرير الجواب انه لا نسبة
بين فعلنا وبين فعل الله تعالى في الخيرية فانهما لا يكونان في نوع واحد قوله
علم مقدمة الايمان ايضا جواب اعتراض لهم تقريره الاعتراض لو كان العبد فاعلا لافعاله
لكان فاعلا للايمان ولو كان فاعلا للايمان لما وجب شكر الله تعالى على الايمان

والثاني بعد الاجماع ان الادلة النقلية انه لا يجب شكر المنعم على نفسه قبل الشرع
ان الشكر على مقدمات الامور تعريفا اياه وتمكينه منه وتحصيل اسبابه وقوله
السمع اي الادلة السمعية التي يتمسكوا بها في ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى
متاولة ومعارضة بمثلها والترجيح معنا لان الدلائل السمعية التي يتمسكوا
بها منها قوله تعالى الله خالق كل شيء ختم الله على قلوبهم ومن يرد ان يضله
يجعل صدره ضيقا حرجا والله خلقكم وما تعملون فعال لما يريد وهو يريد الايمان
فيكون الايمان فعله فيكون الكفر ايضا فعله اذ لا قائل بالفرق ونحو ذلك من الايات
متاولة وقد ذكرنا تاويلها في المطولات وقد ارشدناك الى سبيل الاجمال
وهو ان الفعل يجوز ان يسند الى ما له مدخل فيه في الجملة ولا شك ان الله
تعالى سبب لجميع الكائنات ينتهي اليه الكل فلهذا اسند اليه افعال العباد واما
الايات التي تعارضها فمنها قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان
يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما
بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوءا
يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم
لي اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون كيف تكفرون
بالله وما منع الناس ان يؤمنوا وماذا عليهم لو آمنوا وقوله وتخلقون
ما منعك اذ رايتهم ضلوا وقوله فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون
عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك لم تلبسون الحق بالباطل فمن
شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم اعملوا فسيرى الله عملكم لمن

شاء منكم

العبد

شاء منكم ان يتقدم او يتاخر واما هذه الآيات في القرآن المجيد اكثر من
ان تحصى وقوله والترجيح معنا لان التكليف ثم باضافة الفعل الينا وكذا
الوعد والوعيد والثواب والعقاب وفي الحق في هذه المسألة ان لا جبر ولا
تفويض بل امر بين الامرين وذلك لان لقدرة تاثير في افعال نفسه لكن
قدرته على الفعل لا تكون مقدورة له بل يخلقها الله تعالى فيه فلقدرة
الله تعالى مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا تفويضا
صرفا بل امرا بين امرين قال وحسن المدح والذم على المتولد يقتضي
اسناده الينا والوجوب باختيار السبب لا يخرجه والذم في القتل قبله لا
على الاحراق اقول الفعل ينقسم الى مباشر ومتولد ومخترع فالفعل الحادث
ابتداء بالقدرة في محلها هو المباشر كالاعتماد والفعل الحادث الذي وقع
بحسب فعل آخر هو المتولد كالحركة الصادرة بسبب الاعتماد والفعل الحادث بالقدرة
من غير ان يختص بمحلها هو المخترع واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل
العبد كالمباشر ام لا فذهب المعتزلة الى انه من فعلنا كالمباشر وذهب الاشاعرة
الى ان المتولد من فعله تعالى واختار المصنف مذهب المعتزلة وادعى الضرورة
فيه بان حسن المدح على بعض الافعال المتولدة والذم لبعضها بل الامر على
بان المتولد مضاف الينا فلو لم يكن العلم باضافة المتولد حاصلا لما حسن المدح
على بعضها والذم لبعضها وقوله والوجوب باختيار السبب لا يخرجه اشارة الى
جواب دخل مقدر تقديره ان المتولد غير مقدور لنا لانه لم يصح وجوده
عدمه منا عند حصول سببه لان الامر الذي حصل بسببه المتولد وجب

المتولد فلا يصح تركه منا فلا يكون مقدورا لنا تقرير الجواب انا نقول
انما يكون باختيار السبب لو وجوب باختيار السبب وجوب بالغير لا ينافي
الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا قوله والالم في القاء
الصبي هذا جواب عن دخل مقدر تقديره ان حسن المدح لا يدل
على العلم باضافة المتولد الينا وذلك لان حسن الذم المتولد حاصل
وان حصل استناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احرق
بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي تقرير الجواب انا الذم للالقاء لا للاحراق
فان الاحراق عند الالقاء حصل لما فيه من مراعاة العادات وعدم
انشقاقها قال والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل
لزم المحال والالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا وقد بينه
امير المؤمنين عليه السلام في حديث الاصبغ اقول القضاء يطلق على معان منها
الفعل والاتمام قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن و
اتمهن ومنها الالزام اي الايجاب قال الله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا
اياه اي اوجب ربك الا تعبدوا ومنها الاعلام قال الله تعالى وقضينا
الى بني اسرائيل في الكتاب اي اعلمناهم والقدر ايضا يطلق على معان
منها الخلق قال الله تعالى وقدر فيها اقواتها ومنها الكتابة قال الشاعر
واعلم بان ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كان سطر ومنها
البيان قال الله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي بينا اذا عرفت
ذلك فمن قال بالقضاء والقدر ان اراد الخلق والايجاد على معنى ان افعال

والذم

العباد

العباد كلها مخلوقة لله تعالى فهو باطل لما بينا وان اراد بهما الايجاب
الالزام فهو صحيح في الفعل الواجب خاصة دون غيره من الافعال
من المندوب والمباح وغيرهما وان اراد بهما ان الله تعالى بينهما وكتبهما وعلم
بانهم سيفعلونها فهو حق يدل على ذلك قوله تعالى وان من شيء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم واعلم ان امير المؤمنين علي عليه
السلام قد بين معنى القضاء والقدر في حديث الاصبغ من اراد الاطلاع
عليه فليرجع الى كلامه رضي الله عنه قال والاضلال الاشارة الى خلاف
الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل والاولان منفيان عنه
تعالى اقول اختلفوا في ان الاضلال والهدى هل هما من فعل الله تعالى
ام لا والاضلال يطلق على معان ثلاثة الاول الاشارة الى خلاف الحق
والباس الحق بالباطل والثاني فعل الضلالة في الانسان والثالث الاهلاك
والابطال قال الله تعالى فلن يضل اعمالهم اي لن يبطلها والهدى مقابل
له فيطلق على مقابلات المعاني الثلاثة المذكورة الاشارة الى الحق
ودفع الالباس وفعل الهداية وعدم الاهلاك والابطال والاضلال
بالمعنيين الاولين منفيان عنه سبحانه وتعالى لانهما قبيحان وقد ثبت
انه تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى
بالمعاني الثلاثة فانه نصب الدلالة واشار الى الحق وفعل الهداية الضرورية
في العقلاء وفعل الايمان فيهم لانهم كلفوا به ولا يبطل عملهم فاذا قيل انه
تعالى يهدي المؤمنين يراد به الهدى بالمعاني المذكورة واذا قيل يضل

الصلاة يراد به انه يهلكهم ويعاقبهم قال وتعذيب غير المكلف قبيح
وكلام نوح عليه السلام مجاز والخدمة ليست عقوبة والتبعية في بعض
الاحكام جائزة اقول اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف فذهبت
الحشوية الى ان الله تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المصنف بان تعذيب
غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتجت الحشوية بوجوه
الاول قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام ولا يلدوا الا فاجرا كفارا
الفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى واجاب المص بان كلام نوح عليه السلام
مجاز فانه سماهما فاجرا كفارا لان مصيرهما الى الفجور تسمية للشيء باسم ما يؤول
اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم المسلمون وهو عقوبة اجاب بان الخدمة
ليست عقوبة للطفل بل تكون اصلاحا له كالفصد والحجامة الثالث ان حكم
الطفل حكم ابيه فيعذبه الله تعالى كابيه وانما قلنا ان حكمه حكم ابيه لانه يمنع
من الدفن والتوارث والتزويج والصلوة عليه كابيه اجاب بان التبعية
في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه التبعية في سائر الاحكام والعقاب
قال والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه بخلاف الجرح
والتداوي والمعاوضات والشكر باطل اقول اختلفوا في ان التكليف حسن
اولا واختار المص الاول والتكليف ماخوذ من الكلفة وهي المشقة
ومعناه ارادة من تجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط
الاعلام فيندرج في قوله من تجب طاعته الله ورسوله والامام والسيد
والوالد ويخرج عنه غيرهم وبشرط الابتداء لان ارادة هؤلاء انما يكون تكليفا

انا

اذا لم يسبقه غيره الى الارادة فلهذا لا يقال للاب اذا امر ابنه بالصلوة انه كلفه

قوله وفي المرتبة لا يتصور فيها اه مثل اذا اريد التطبيق في غير المرتبة يحتاج الى
ان يتصور كل واحد واحد من الجملتين مفصلا ثم يوضع بازائه واحد واحد من الجملة
الاخرى وذلك مما يعجز عنه الوهم والعقل ايضا واوضح ما ذكر بتوهم
التطبيق بين جملتين ممتدتين على الاستواء فانه اذا طبق طرف احديهما على
طرف الاخرى كان ذلك كافيا في ان ينطبق بازاء كل جزء من الاول جزء من الثاني
وتوهم التطبيق بين اعداد الحصى اذ لابد ههنا من اعتبار تفاصيلها فعليك
بالتامل الصادق وقيل ان النفوس الناطقة التي [illegible]
النقض بها اذا اخذت مضافة الى الازمنة حدوثها ترتبت وتم البرهان
فيها وكذا اعتبر ان نفس الابن موقوفة على نفس الاب او لان المادة بدن
الابن كان فيها ترتب بالطبع فيتم البرهان فيها ايضا والجواب عن
الاول ان ترتبها بحسب ترتب ازمنة حدوثها ليس بلازم اذ قد
يحدث منها جملة في زمان وجملة اخرى اقل او اكثر في زمان اخر وقد
يحدث منها احاد في ازمنة مترتبة فلا يتصور التطبيق في الجميع بمجرد
ترتبها بحسب الزمان وايضا هي ماخوذة من حيث انها مضافة الى
الازمنة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة واذا
حدثت ذوات النفوس وحدها لم تكن مترتبة والجواب عن الثاني
ان نفس الاب سبب مرجح لها لا انها جزء كان مخصوصا علة معدة
لحصول مادة بدن الانسان الذي له مدخل في حدوث نفس الابن قريب

والتداوي لا يكون الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف [illegible] فان
منافع عظيمة ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه وعن الثاني ان
المعاوضات تحتاج الى رضا المتعاقدين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات
بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء في اختياره

العصاة يراد به انه يهلكهم ويعاقبهم قال ونخبىء عن الحكمة فيخ
وكلام نوح عليه السلام مجاز والحكمة ليست عقوبة والتغيير في بعض
الاحكام [illegible]

ح سلسلة من نفس الاب وتلك الحركات في البدن وقد عدم من تلك السلسلة
بعض احادها اعني الحركات المخصوصة والبدن فلا ينطبق احادها الا بملاحظته [illegible]
تفاصيلها بالكيف ولو كانت منطبقة في نفس الامر لكانت الاحاد المعدومة
ايضا منطبقة في نفس الامر مع حال عدمها وانطباق احادها الموجودة مستلزم
لانطباق المعدومة واللازم محال فكذا الملزوم شريف

[illegible] مستقر بشرط
الاعلام فيندرج في قوله من يطع الله ورسوله والامام والسيد
قال والله يخرج عنه عز وجل بشرط الابد لان ارادته هو انما يكون تكليفا

انا

انا لم يسبقه عن الارادة قلنا لا يقال للاب اذا امر ابنه بالصلوة انه
مكلف له لان ارادة الله الصلوة سابق عند ارادة الاب واعتبار المشقة
انما هو لتحقق اصل مفهوم التكليف وشرط الاعلام لان المكلف اذا لم يعلم
ارادة المكلف لفعل لم يكن مكلفا والخ المص على ان التكليف حسن لانه
مشتمل على مصلحة لا تحصل بدون التكليف وهي التعريض لمنافع عظيمة
لا تحصل بدون التكليف منها استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من
غير استحقاق قبيح سواء كان مما يستحيل عليه النفع والضر او كان ممن غيره
ومنها التعظيم المستحق فانه لا يمكن ان يحصل بمجرد التفضل من غير الاستحقاق
قوله بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر باطل لانه الى
اجوبة اعتراضات احدها ان التكليف لاجل النفع بمثابة جرح الانسان
غيره ثم يداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف قبيح الثاني ان التكليف
لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات والمعاوضات يشترط فيها رضى المتعاوضين
فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضا المكلف والتكليف بدون رضى المكلف
قبيح الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع ولم لا يجوز ان يكون
التكليف شكرا لما النعم السابقة والجواب عن الاول ان الجرح مضرة ضرره
والتداوي لا يكون الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه
منافع عظيمة ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه وعن الثاني ان
المعاوضات تحتاج الى رضا الجانبين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات
بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء في اختياره

يحتاج اليه هذا المكلف وعن الثالث ان الشكر باطل لان الشكر لا يستلزم
المشقة ولو كان التكليف شكرا للمنعم بسبب وقوع المشقة في مقابل
كونها نعمة قال وثانيها ان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة التي
استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات
المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب اقول اراد
بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى
خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامر معاشه لانه يحتاج الى غذاء
ولباس ومسكن وسلاح كلها صناعي ليس كساير الحيوانات التي يكون ما يحتاج
اليه من الغذاء والمسكن والسلاح طبيعيا والشخص الواحد لا يمكنه القيام
باصلاح تلك الامور وترتيبها الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة
وان امكن فهو متعسر جدا لكنها تتيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون
في تحصيلها بحيث يزرع ذاك لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد لاخر
ويتخذ الابرة له وعلى هذا قياس ساير الامور فيتم امر معاش كل من بني نوعه
بالاجتماع والمعاضدة فاذا الانسان يحتاج بطبعه في معاشه الى الاجتماع
المؤدي الى المعاوضة والمعاونة والمعاضدة ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان
التمدن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعاوضة والمعاونة
والتعاضد لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي
ما هو محتاج اليه ويغضب على مزاحمه ويختار جميع الخيرات والسعادات
لنفسه فان الخير مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لواحد يستلزم فوات

من غيره

من غيره فهذا يؤدي الى المزاحمة والانسان اذا زاحم على ما يشتهيه غضب على
المزاحم فيدعوه غضبه وشهوته الى الجور على الغير ليتم له بذلك المشتهى
فيقع من ذلك الهرج والتنازع ويختل امر الاجتماع وهذا الاختلال لا
يندفع الا اذا اتفقوا على معاملة وعدل فلا بد منهما والمعاملة والعدل
غير متناولة للجزئيات التي لا تحصر فلا بد من قانون كلي هو السنة و
الشرع فاذا لا بد من سنة وشرع والشرع لا بد له من شارع يشرع ذلك
على الوجه الذي ينبغي فاذا لا بد من شارع ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة
والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة
لينقادوا له ويقروا به في قبول السنة والشرع وذلك الاستحقاق انما يتقرر
باختصاصه بآيات تدل على انه من عند ربهم وتلك الآيات هي معجزاته
ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال العدل النافع لهم في النوع
التي يحتاج اليها النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص
فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب يحملهم
الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك اتم
من الانتظام بدونه فوجب ان يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند الاله العليم
بما يبدونه وما يخفونه من اقوالهم وافعالهم وافكارهم القدير على مجازاتهم
ومكافاتهم العفو لمن يستحق المغفرة والنقمة لمن يستحق الانتقام ووجب
ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة عليهم ولا يشغلهم شيء اخر من معرفة
الله تعالى فوق معرفته وانه واحد حق لا شبيه له فلا يكلفهم ان يصدقوا

بوجوده وهو عز شأنه ليس في مكان ولا متقوّم ولا خارج العالم ولا داخله
ولا يشابه شيئاً من هذا الجنس فانه يعظم عليهم الشغل ويشوش الدين ويوقعهم فيما
لا مخلص لهم عنه وقليل من المعرفة قلما يكون يقينياً فلا يكون ثابتاً
فينبغي ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المجامع للتكرار ومما
اشتمل عليها انما يكون عبادة مذكّرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية
كالصلوة وما يجري مجراها فاذاً ينبغي ان يكون الشارع داعياً الى
التصديق بوجود خالق عليم قادر والى الايمان بشارع مرسل اليهم من
عند صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين
والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد
للسنة التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى
العدل المقيم لنظام امور النوع وتلك السنة استعمالها نافع في امور ثلاثة
الاول رياضة القوة النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب عن
التخيلات والتوهمات في الاحساسات والافاعيل المنبعثة للشهوة
والغضب المانعة عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة
النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدورات
الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع و
وعده ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل
والثواب العظيم في الآخرة فهذا بيان حسن التكليف على رأي الحكماء ثم
قال ووجوبه لزجره عن القبائح اقول اختلفوا في ان التكليف واجب

الجسمانية

ام لا فذهبت الاشاعرة الى الثاني والمعتزلة الى الاول لعلمنا ان والصحيح
عليه بانه لو لم يكلف العبد الذي كملت شرائط التكليف فيه لكان
زاجراً عن القبائح بل مغرياً بها والتالي باطل بيان الملازمة ان الله تعالى خلقه
كامل العقل مائلاً الى مقتضى الشهوة والغضب من القبائح فلو لم يعرف
عقله وجوب الواجب وحرمة القبائح والمؤاخذة باخلال الواجب وارتكاب
القبائح لصدر القبائح عن العبد دائماً فلم يكن هو زاجراً عن القبائح بل
مغرياً بها واما بيان بطلان التالي فلان ترك الزجر عن القبائح والاغراء
بها قبيح والله تعالى منزه عن القبيح قال وشرائط حسنه انتفاء المفسدة
وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف
بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف
على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان الآلة اقول اراد ان يشير الى
شرائط حسن التكليف منها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع
الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف
فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان
يكون موجباً للاخلال بتكليف آخر وان لا يكون مفسدة لمكلف
آخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زماناً يتمكن المكلف فيه من الاستقلال
به ليباشر الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران
ايضاً الاول امكان وجوده وايضاً حصوله وامكان متعلقه فان التكليف
بالمحال خال عن الفائدة الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه

ومنها ما يرجع الى المكلف

يكون واجبا او مندوبا اذ كان التكليف بفعل وبان يكون قبيحا او كونه
الاخلال به اولى من فعله ان كان التكليف بترك فعل واما ما يرجع الى
المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبايح
واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على
الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون ظلما وان يكون الشيء
ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى
المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من
العلم وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة قال ومتعلقه اما علم
عقلي او سمعي او اما ظن واما عمل اقول اي متعلق التكليف اما علم
واما ظن واما عمل اما العلم فهو اما عقلي يستقل العقل بتحصيله ولا يستند
الى اثباته الا من طريق الشرع وتصديق من النبي عم مثل علم المعاد الذي
للبدن عند البعث وخراب البدن وسعادته وشقاوته واما
الظن فمثل كثير من الاحكام الشرعية كظن القبلة وطهارة الماء وغيرهما
واما العمل فكرد الوديعة وشكر المنعم والصلوة والزكوة وغيرهما قال
وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب اقول التكليف لا بد وان
ينقطع عن المكلف ولا يدوم بدوامه والدليل عليه الاجماع ولان التكليف
اذا لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظاهر الفساد بيان
الملازمة ان التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة
فالجمع بينهما محال فلو تحقق التكليف دائما انتفى الثواب دائما فلم يمكن

ايصاله

ايصاله الى المستحق قال وعلة حسنه عامة وضرر الكافر من اختياره
وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه والفائدة ثابتة
اقول اراد ان يشير الى عموم حسن التكليف بالنسبة الى المؤمن والكافر
والدليل عليه ان علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة
الى المؤمن والكافر فالتكليف بالنسبة الى الكافر ايضا حسن قوله وضرر
الكافر من اختياره اشارة الى الجواب سؤال توجيهه ان تكليف الكافر
ضرر عظيم في حقه لانه مشقة في الدنيا والعقاب حاصل له في
العقبى وانتفى مصلحته اذ لا ثواب له فهو قبيح قطعا تقرير الجواب
ان التكليف نفسه ليس بضرر ولا مقتضي للضرر من حيث انه تكليف
والا لكان تكليف المؤمن كذلك بل الضرر حصل من اختيار الكافر الكفر
والفسوق وترك الايمان والطاعة قوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف
اشارة ايضا الى جواب سؤال توجيهه ان حسن التكليف مشروط بانتفاء
المفسدة بالنسبة الى المكلف وتكليف الكافر مستلزم للمفسدة فانه يستلزم
ضرر المكلف فلا يكون حسنا تقرير الجواب ان التكليف لا يستلزم المفسدة
من حيث التكليف بل المفسدة حصلت من سوء اختياره بخلاف ما شرطناه
فان التكليف مشروط بانتفاء المفسدة اللازمة عنه من حيث التكليف
لا المفسدة الحاصلة من سوء الاختيار قوله والفائدة ثابتة هنا ايضا
جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان الفائدة
من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا

تقرير الجواب أنا لا نسلم أن تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة فيه ثابتة وهي
التعريض للثواب كما بالنسبة الى المؤمن قال واللطف واجب ليحصل الغرض
به فإن كان من فعله تعالى وجب عليه وإن كان من المكلف وجب أن يشعره
ويوجبه وإن كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية
والكافر لا يخلو عن لطف والإخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة وقبح
منه تعالى التعذيب مع منعه دوننا الذم أقول اللطف ما يقرب العبد
إلى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي إلى الإلجاء وهو واجب
على معنى أن تاركه يستحق الذم عند المعتزلة خلافا للأشاعرة واختار المصنف
مذهب المعتزلة واحتج عليه بأن اللطف يحصل به الغرض من التكليف
هو التعريض للثواب لأنه إنما يقرب المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية
يكون مستدعيا لتحصيل المكلف به المستلزم للغرض منه وما يحصل
الغرض به من التكليف يكون واجبا لأن التكليف واجب فهو لا يتم
الواجب إلا باللطف وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب واللطف إما
أن يكون فعل الله تعالى كخلق القدرة للعبد وإكمال العقل ونصب الأدلة
ونفسه لا ليفعل الطاعة وترك المعصية فيكون واجبا عليه تعالى وإما
أن يكون فعل المكلف نفسه كنظره وفكره فيما يجب عليه ويوصله الى تحصيل
فيجب على الله تعالى أن يعرفه ويوجبه عليه وإما أن يكون فعل غيرهما من المكلفين
مثل الإعانة له في تحصيل مصالحه ودفع مفاسده والتأسي به في أفعال الخير
وإيمانه وطاعته والانزجار عن أفعاله الفاسدة اعتبارا به فيشترط في التكليف

باللطف

باللطف بعينه العلم بأن ذلك الغير يفعل اللطف قوله ووجوه القبح منتفية
إشارة الى الجواب اعتراض توجيهه أن يقال اللطف إنما يكون واجبا إذا كان
خاليا من وجوه القبح والمفسدة فإن وجوه الحسن والمصلحة لا تكون كافية
في وجوب اللطف بل لا بد من انتفاء القبح والمفسدة فيجوز أن يكون اللطف
الذي توجبونه مشتملا على وجه من وجوه القبح والمفسدة وإن لم نعلمها
فلا يكون واجبا تقرير الجواب أن وجوه القبح منتفية لأنا نعرفها لأنا
مكلفون بتركها وكل ما كنا مكلفين بتركه يكون معلوما لنا وقد عرفنا أنه
ليس فيه وجه قبح قوله والكافر لا يخلو عن لطف أيضا جواب اعتراض توجيهه
أن يقال الكافر مكلف بالإيمان مع أنه لا لطف به إما أنه مكلف بالإيمان
فظاهر وإما أنه لا لطف به فلأنه لو كان تعالى لطف به لحصل الطاعة أي
الإيمان منه والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة أنه لا معنى للطف إلا
ما يحصل المطلوب بعينه فلو كان اللطف واجبا لما كان التكليف
بدونه لأن ما يوجب وجوبه به هو التكليف تقرير الجواب أن الكافر لا
يخلو من لطف أيضا فإن اللطف ليس عبارة عما يحصل المطلوب به عنده
بل هو عبارة عما يقرب من الطاعة ويبعد من المعصية فجاز أن
يكون المقرب حاصلا ولا يتحقق المطلوب به بسبب مانع وهو سوء اختيار
المكلف قوله والإخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة أيضا جواب
اعتراض تقريره أن اللطف لو كان واجبا على الله تعالى لصدق خبره والتالي
باطل أما الملازمة فظاهرة وأما بيان بطلان التالي فلأن الله تعالى أخبر

بالسعادة والشقاوة فانه اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنان وبعضهم من
اهل النيران والاخبار بان المكلف من اهل النار مفسدة لانه مغر له بالنسبة
الى المكلف لانه اغراء له على المعاصي فيكون منافيا للطف واذا صدر عنه ما ينافي
اللطف لم يصدر عنه اللطف فقرر الجواب بان الاخبار بالسعادة والشقاوة
ليس مفسدة فانه ليس اغراء له على المعاصي لجواز ان يمتنع عن المعاصي ولا يقدم عليها
بسبب هذا الاخبار قوله ويقبح منه التعذيب مع منعه دون الذم اي يقبح من الله
تعذيب المكلف اذا منعه اللطف لانه اذا منعه من اللطف يكون بمنزلة الآمر
بالمعصية والحامل اليه فيقبح التعذيب لانه على ذلك التقدير له ان يقول لو لطف بي
كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت
الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم هذا
القول ولا يكون لهم هذا السؤال لانه يقبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح
الكلفة للمكلف مع منعه اللطف لان الذم حق يحق على القبيح مختص
بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو اغرى الانسان غيره على
فعل القبيح ففعله لم يسقط من الفاعل حق الذم كما ان ابليس حق ذم اهل النار
مع انه المغري على المعاصي قال ولا بد من المناسبة والا ترجح بلا مرجح بالنسبة
الى المنتسبين ولا يبلغ الالجاء ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا ويزيد
اللطف على جهة الحسن ويدخله التخيير ويشترط حسن البدلين اقول ذكر للطف
احكاما خمسة الاول انه لا بد ان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة
على معنى ان حصول اللطف يكون داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لو لم يكن بينهما

التخيير

الملطوف

مناسبة

ش م

مناسبة لزم الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين والثاني الحكم الثاني
الملازمة انه لولا المناسبة لم يكن كون اللطف لطفا بالنسبة الى ذلك
الفعل اولى من كون غيره لطفا بالنسبة اليه ولا كون ذلك الفعل ملطوفا فيه
بالنسبة الى ذلك اللطف اولى من فعل غيره بالنسبة اليه الثاني ان لا يبلغ اللطف
في اسناده الملطوف فيه حد الالجاء لانه لو بلغ اللطف لطفا محضا وداعيا
عنه الالجاء في مفهومه الثالث ان يعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا لانه
اذا لم يعلم المكلف لم يعلم المناسبة بينه وبين الملطوف فيه فلم يكن داعيا
للمكلف الى الفعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الداعي على الفعل لم
يجب التفصيل كالعلم بان ضرب البهيمة لطف لنا وان كان اللطف لا يتم الا بالعلم
التفصيلي وجب تحصيله الرابع ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على
الحسن من كونه واجبا كالفرائض او مندوبا كالنوافل الحكم الخامس جواز دخول
التخيير في اللطف ولا يجب ان يكون معينا بل يجوز ان يكون فعلان كل منهما
على جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم كل منهما مقام الاخر كما في الكفارة
المخيرة وحينئذ لا يجب كل من الفعلين بل يكون كالواجب المخير ويشترط
في كل واحد من البدلين اي الامرين اللذين يكون كل منهما لطفا ويقوم كل
منهما مقام الاخر كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح قال وبعض الالم قبيح يصدر
عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عنه تعالى وعنا وحسنه اما لاستحقاقه
او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع
ولا بد في اشتماله على النفع من اللطف اقول لما بين وجوب اللطف وعوض ان

مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا ومصلحة الدين اما مضرة او منفعة والمضرة
اما الم ومرض وغلاء وغيرها والمنفعة اما صحة وسعة في الرزق ورخص
او غيرها اورد مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالم
وقبحه فذهبت الاشاعرة الى ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء
كانت مبتدأ بها او بطريق المجازاة وسواء تعقبها عوض اولا وذهبت الثنوية
الى قبح جميع الالام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المص ان بعض
الالام قبيح يصدر منا خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة
الى من لا جرم منه له وبعضها حسن يصدر عن الله تعالى ومنا وعلة حسنه
اما الاستحقاق او اشتماله على نفع زائد او دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة
كما يفعل الله تعالى في الحي اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع
كما اذا وقع دفعا للصائل وانما قال اذا اعلمنا اشتمال الالم على واحد من هذه الا
حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعل الله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع
الحاصل للمتألم مشروط باللطف للمتألم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم
الظلم وعن اللطف العبث وهما قبيحان على الله تعالى قال ويجوز في المستحق
كونه عقابا اقول ذهب ابو الحسين البصري الى انه يجوز ان يقع الالم على
المستحق مثل الفساق والكفار بطريق العقاب وكونه بفعله اشتمل على
مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ومنع قاضي القضاة من ذلك وجزم بان
اعراضهم محن لا عقوبات لانه يجب عليهم الرضا والصبر عليها والتسليم
ترك الجزع ولا يجب عليهم ذلك في العقاب قال ولا يكفي اللطف في الم المكلف

الحسن

الحسن اقول ذهب الشحام وقاضي القضاة الى ان اللطف غير كاف في الم
المكلف ليكون حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته عوض من حصول
نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب
المستحق فيبقى الالم خاليا عن النفع فيكون قبيحا الا انه لا يحسن مع اشتمال
الالم على لطفيته اقول ذهب الشيخ ابو الحسين البصري الى ان الالم لا يحسن اذا
كان اللذة مشتملة على اللطف الذي في الالم لان الالم انما يحسن في حكم
المنفعة اذا لم يكن طريق تحصيل تلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن
الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح قال ولا يشترط
في الحسن اختيار المتألم بالفعل اقول لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء
من الله تعالى اختيار المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار
انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين فاما النفع
البالغ الى حد لا يتفاوت فيه الى اختيار المتألمين لكونه زائدا فهو يحسن
وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهنا هو العوض المستحق عليه قال والعوض
نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال اقول اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع
ابتداء ولحكاية العوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع
يحتمل ان يقع تفضلا من غير سبق استحقاق ويجوز ان يقع بعد استحقاق
فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم
واجلال يخرج الثواب قال ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت
المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او

مكتسب او ظن لا مما يستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار او اباحته
او تمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة
الزور اقول اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى
منها انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى العوض
والا لكان ظالما والظلم يقبح على الله ومنها تفويت المنافع على العبد اذا
كان التفويت من الله تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال الالم
وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يخلق الله تعالى اسباب
الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري
بنزول مصيبة او وصول الم او مستندا الى علم مكتسب لا من افعاله باعث على
النظر فيكون الله تعالى سبب الغم فكان العوض عليه او مستندا الى ظن كان
امارة وصول مضرة او فوت منفعة فانه هو الناصب لامارة الظن فيكون
الغم بسببه فيجب عليه العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند
الى العبد فقصد من غير سبب من الله لا عوض عنه على الله تعالى وذلك مثل ان
العبد فيعتقد جهلا بنزول ضرر او فوت منفعة فانه لا عوض فيه ومنها
اي ومن الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله تعالى عباده
بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح والهدي والكفارة
والنذر او للندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم
الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا ومنها
تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض يجب على الله تعالى لانه مكنه

جعل

جعله مايلا الى الايلام مع امكان منعه عن الميل ولم يجعل له عقلا يزجره عن الالام
من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يعوض مثله
وهذا بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا في النار فاحترق او شهدنا شهادة زور
فقتل فيهما فان العوض يجب علينا لا على الله لانا القينا الصبي في النار فلان
الالم واجب في الحكمة من اجرا العادة والله تعالى فعله عقيب الالقاء فنحن
نصلا للفعل كانا اوصلنا الالم اليه فلهذا وجب على الملقي العوض دونه واما
شهادة الزور فلانا اذا شهدنا اوجبنا بشهادتنا على الامام ايصال الالم
بحد الشرع فصار كانا نحن فعلنا قال والانتصاف عليه تعالى واجب عقلا وسمعا
فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي ظلمه فان كان
المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات او يتفضل عليه
بمثلها وان كان من اهل العقاب اسقط بها جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف
بان يفرق الناقص على الاوقات اقول اختلف المعتزلة في ان انتصاف المظلوم
من الظالم هل هو واجب على الله تعالى عقلا او سمعا اما انه واجب عقلا فلانه لو
لم ينتصف تعالى منه لادى الى اضاعة حق المظلوم
تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع
قدرته على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف منه
لضاع حق المظلوم وانه باطل لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا واما
انه واجب سمعا فلما ورد في القرآن من ان الله تعالى يقضي بين عباده
بالحق واختلفوا في انه هل يجوز له ان يمكن الظالم من الظلم من دون عوض

في الحال يوازي ظلمه اي يمكن من الظالم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه
فذهب ابو هاشم والكعبي الى انه يجوز ثم اختلفا فقال الكعبي يجوز ان يخرج من
الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه وقال ان الله تعالى يتفضل عليه بالعوض المستحق
عليه ويدفعه الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض
له يوازي ظلمه بل يجب تبقيته لان الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب فلا
يجوز تعليق الواجب بالجائز وقال المرتضى ان التبقية تفضل ايضا فلا يجوز
تعليق الانتصاف بها فلهذا اوجب العوض في الحال واختاره المصنف ولما بين
وجوب العوض في الحال اراد ان يبين كيفية ايصال العوض الى المستحق والمستحق للعوض
اما ان يكون من اهل الجنة او من اهل النار فان كان من اهل الجنة فرق الله تعالى
عوضه على الاوقات على وجه لا يبين له انقطاعه فلا يتالم به او يتفضل الله
تعالى عليه بعد انقطاعه بمثله فلا يتالم بانقطاعه ايضا وان كان من اهل العقاب
انقص الله تعالى عوضه جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له الخفة قال ولا يجب دوامه
لحسن النفع الزايد بما يختار معه الالم وان كان منقطعا ولا يجب حصوله في الدنيا
لاحتمال مصلحة التاخير والالم على القطع ممنوع مع انه يرد في محل النزاع ولا يجب اشعار
صاحبه بانه عوض ولا يتعين المنافع ولا يصح اسقاطه والعوض عليه تعالى يجب
تزايده الى حد الرضا عند كل عاقل وعلينا يجب مساواته اقول لما اراد ان
يبين احكام العوض منها انه هل يجب دوامه ام لا فذهب ابو علي الجبائي الى
الاول وابنه ابو هاشم الى الثاني واختاره المصنف واحتج عليه بان العوض انما
يحسن ليشتمل على نفع زايد على الالم زيادة يختار معها الالم ومثل هذا

النفع

النفع الزايد لا يستدعي ان يكون دايما لانه يجوز ان يتحقق النفع الزايد وان
كان منقطعا فلا يجب دوامه وقال ابو علي ان العوض لو انقطع لوجب ان
يوصل اليه عاجلا لان المانع من وجوب الايصال في الدنيا هو الدوام مع
الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون التاخير
مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع
العوض لم يرد دوامه بيان الملازمة انه لو انقطع العوض لتالم بانقطاعه فيستلزم
الالم عوضا يجب ايصاله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تالم به فيستلزم
عوض لتالمه وهلم جرا فلو انقطع لزم دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون
محالا فالانقطاع محال الجواب انا لا نسلم انه يتالم بسبب القطع فانه يجوز ان
يقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتالم به مع ان ذلك غير محل النزاع لان النزاع
في العوض المستحق على الله تعالى لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض اخر
وهكذا دائما ومنها انه لا يجب اشعار صاحب العوض المستحق للعوض بايصال
العوض اليه من حيث هو عوض بخلاف الثواب فانه يجب مقارنة التعظيم
للفظ ولا يحصل الا بان يشعر بانه ثواب له واما العوض فانه نفع زايد يلتذ به
وقد يلتذ به من لا يعلم ذلك ومنها انه لا يتعين منافع حتى يكون عوضا بل يجوز
ان يوصل كلما يحصل فيه نفع عوضا بخلاف الثواب فانه لا بد وان يكون
من جنس ما التزم المكلف ومنها انه لا يصح اسقاط العوض عمن
وجب عليه العوض في الدنيا ولا في الاخرة سواء كان العوض علينا او على الله تعالى
عندنا مذهب ابي هاشم وذهب الجبائي الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذا

استحق القاتل من المظلوم وتجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى فإن
إسقاطه عبث لعدم انتفاعه به ومنها أن العوض إذا كان على الله يجب أن يكون
زائدا على الألم زيادة تنتهي إلى حد يرضى كل عاقل به وإن كان العوض علينا
يجب أن يكون مساويا لما فعل من الألم لأن الزائد على ما يستحق عليه من الظلم
يكون ظلما قال وأجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه
والمقتول يجوز فيه الأمران ولا يجوز أن يكون الأجل لطفا لغير المكلف
أقول لما كان الأجل قد يكون من الألطاف والمصالح عقب بحث الألطاف و
المصالح بحث الأجل وأجل كل شيء هو وقت حقيقته ووقت كل شيء ما
قدر به من معلوم متجدد لم يكن ذلك الشيء قبل سواء كان ذلك المعلوم
المتجدد وجوديا كما يقال جاء زيد عند طلوع الشمس أو عدميا كما يقال تحرك
الجوهر عند عدم سواده أو بياضه فما جعل وقتا لشيء يمكن أن يكون لذلك
الشيء وقتا له فإنه كما يقال جاء زيد عند طلوع الشمس يقال طلع الشمس عند
قدوم زيد فأجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة
ذلك الحيوان والمقتول لو لم يقتل يجوز فيه الأمران أي الموت والحياة ويجوز
أن يكون أجل الإنسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز أن يكون لطفا
للمكلف نفسه لأن بالأجل ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف
لا يكون اللطف متحققا بالنسبة إلى ما مضى من التكليف قال والرزق ما
صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منعه والسعي في تحصيله قد يجب وقد يستحب
وقد يباح وقد يحرم أقول الرزق عند الأشاعرة هو ما انتفع به سواء كان

بالتغذي أو بغيره مباحا أو حراما مملوكا أو غير مملوك وذهب بعضهم إلى أن
الرزق هو ما يربى به الحيوانات من الأغذية والأشربة لا غير وذهب
بعضهم إلى أن الرزق هو ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منعه فالطعام قبل
أن تستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا له لأن للمالك منعه منه إلا أنه
يجب رزقا عليه وما استهلكه الغاصب من الطعام المغصوب بالأكل لا يكون
رزقا له لأن الله تعالى منعه من الانتفاع به بعد منعه وطلبه لأن تصرفه
محرم وأما الرازق فعند الأشاعرة هو الله تعالى إذ الرزق مخلوق والخالق
هو الله تعالى ولا يجب عليه أن يرزق أحدا لتعاليه عن أن يجب عليه شيء
بل أن يرزق فبتفضله وإن منع فبعدله وعند المعتزلة أن الحرام لا يكون رزقا
من الله تعالى وما كان حلالا مباحا فإن العبد منه بحسب وقت فعله
هو الرازق لنفسه وأنه ليس برازق لذلك الرزق وما أتاه منه بغير
فهو من الله تعالى والرازق لذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيل الرزق
لا يكون من المحرمات إذا اجتنب فيه ارتكاب المنهيات بل قد يجب عند الحاجة
وقد يستحب إذا طلب التوسع على نفسه وعياله وقد يباح وقد يحرم إذا
أدى إلى ارتكاب محرم أو منع من الواجب قال والسعر تقدير العوض
الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت
والمكان ويستندان إلى الله تعالى وإلينا أيضا والأصلح قد يجب لوجود ذلك
والنقصان أضعاف أقول السعر عبارة عن تقدير العوض الذي يباع به الشيء
وانحطاطه رخص وارتفاعه غلاء ولا بد من اعتبار العادات واتحاد الوقت

والمكان فيه ارخص والغلاء اي انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان
الانحطاط عما جرت العادات بكونه عوضا في ذلك الوقت والمكان وكذا الارتفاع
انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادات بكونه عوضا في
ذلك الوقت وذلك المكان فالثلج لا يقال انه رخيص اذا نقص ثمنه
في الشتاء عند هبوطها الى الجبال لانه ليس مكان بيعه ووقته والرخص
والغلاء قد يسندان الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر
رغبة الناس اليه فيحصل الغلاء وفيه مصلحة المكلفين وقد يكثر ذلك جنس
المتاع ويقلل رغبة الناس اليه تفضلا منه ولمصلحة دينية فيحصل الرخص
وقد يسندان الينا بان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن
غال ظلما منه او باحتكار الناس او بمنع في القدر من الاسباب المشتق
فيحصل الغلاء او الرخص بخلاف عادة ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى
في حال دون حال وذلك اذا كان القدر مصلحة وكان الزايد عليه مفسدة
وجب عليه تعالى ان يعطيه ذلك القدر لوجود الداعي وانتفاء الصارف
وهذه المباحث متفرعة على ان افعال العباد صادرة منهم وان الله تعالى
لا يفعل القبيح وانه يجب عليه شيء وضعفها لا يخفى على المتأمل فلذلك لم
نتعرض لتفاصيلها وردها

في المقصد الرابع

في النبوة والبعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما
يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن
والقبح والنافع والضار وحفظ النوع الانساني وتكميل اشخاصه بحسب استعداداتهم

المختلفة وتعليم الصنائع الخفية والاخلاق والسياسات والاخبار بالثواب
والعقاب فيحصل اللطف بالمكلف اقول لما فرغ من المقصد الثالث شرع
في المقصد الرابع النبي لغة ماخوذ من النبوة وهي الارتفاع ومنه يقال
نبا فلان اذا ارتفع وعلا وقيل النبي هو الطريق ومنه سمي انبياء الله
انبياء لكونهم طرق الهداية اليه وقيل انه ماخوذ من الانباء وهو الاخبار
ولذلك يقال الرسول الله نبي لانبائه عن الله واما في الاصطلاح فذهب
الحكماء الى ان النبي هو من كان مختصا بخواص ثلاث الاولى ان يكون مطلعا
على المغيبات لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصالها بالمبادي العالية من غير
سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية كونه بحيث تطيعه الهيولى العنصرية
القابلة للصور المفارقة الى هذا الثالثة ان يكون يرى الملائكة على
صور متخيلة ويسمع كلام الله تعالى بالوحي وقد ورد على هذا بانهم ان
ارادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع الغائبات فهو ليس بشرط في ان يكون
الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع على بعضها فلا يكون ذلك
خاصة للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض المغيبات من
دون سابقة تعليم وتعلم وايضا النفوس البشرية كلها متحدة بالنوع
فلا تختلف بالصفاء والكدورة فما يجوز لبعضها يجوز لبعض آخر فلا
يكون الاطلاع خاصة للنبي وايضا الاطلاع على المغيبات قد يكون
لبعض المرتاضين فلا يكون خاصة للنبي وايضا ما جعلوه خاصة ثانية لا تكون
مختصة بالنبي لانهم يعترفون ايضا بان مادة العناصر مطيعة لنفس النبي

الأولياء فانهم ما يجعلونه خاصة ثالثة غير متحققة عندهم لانهم ينكرون
الملائكة ولا يثبتون غير الجواهر المجردة العالية وهي غير مرئية عندهم وفي
هذه الايرادات نظر اما الاول فلانهم انما ارادوا بالاطلاع الاطلاع على بعض
ما لم يجر العادة به من غير سابقة تعليم وتعلم ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون
لغير النبي واما قولهم النفوس البشرية متحدة في النوع فيجوز ان يشارك
ما ثبت لبعض ممنوع اذ يجوز ان يكون التفاوت راجعا الى استعدادات
مختلفة حاصلة بحسب امزجة مختلفة واما قولهم الاطلاع على الغيب اسباب
عارض لبدنه من صحة او مرض وان سلم انه لا يكون خاصة مطلقة
لكن لا يأبى ان يكون خاصة اضافية ويكون مجموع هذه الامور الثلاثة
خاصة مطلقة للنبي عليه السلام فلا يرد عليهم شيء واما الجواب عن الايرادات
على الخاصة الثانية فلأنه لم يقطعوا بظاهره وذهب الاشاعرة الى ان النبوة
موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده وهو قوله تعالى لمن اصطفاه
من عباده ارسلناك وبعثناك فبلغ عنا اختلفوا في ان البعثة حسنة
او لا فذهب اهل الملل والحكماء الى انها حسنة ومنع البراهمة والدليل
على انها حسنة اشتمالها على الفوائد وخلوها عن المفاسد وكل ما
هو كذلك كان حسنا ومن فوائد البعثة ان يعاضد الشرع العقل فيما
يدل عليه العقل بالاستقلال من افتقار العالم الى صانع حكيم ولينقطع
عذر المكلف بالكلية والى هذا اشار بقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله
حجة بعد الرسل ومنها ان يستفاد من البعثة ما لا يدل عليه العقل بالاستقلال

فلانهم

مثل الصفات التي لا يدل عليها العقل بالاستقلال بل يتوقف على السمع
كالسمع والبصر والكلام وسائر الصفات ومنها ان يزيل الخوف الحاصل للمكلف
فان المكلف يخاف بسبب الاشتغال بالطاعة او تركها فان المكلف لو اشتغل
بالطاعة كان متصرفا في ملك الغير بغير اذنه فيكون خائفا بسبب ذلك التصرف
ولو لم يشتغل بالطاعة ربما عوقب على تركها فيبقى على الخوف فبالبعثة يزول
الخوف المحقق على التقديرين ومنها ان يستفيد الحسن والقبح فيما لا
يستقل العقل بمعرفة حسنه او قبحه فان النظر الى العجوز الحرة الشوها
حسن بملك وجه الجارية الحسنا قبيح عند العقل وفي الشرع بالعكس ويعرف
امثال هذه بسبب البعثة ومنها ان يستفيد النافع والضار من الاغذية
والادوية التي لا يفي التجربة بمعرفتها الا بعد الادوار والازمان ومع ذلك
ففيه خطر فبالبعثة يعرف طبايعها ومنافعها من غير تعب ولا خطر ومنها
حفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون
فلا بد من شرع يفرضه شارع مستحق لان يكون مطاعا كما ذكرنا في حسن
التكليف على طريقة حكماء الاسلام ومنها تكميل اشخاص نوع الانسان
فان استعدادات اشخاص نوع الانسان في المعارف والاخلاق متفاوتة
والكامل نادر فلا بد من بعثة الانبياء لتكميل كل شخص وينتهي الى كماله
الممكن له بحسبه ومنها تعليم اشخاص الانسان الصنايع فانهم يحتاجون
الى الصنايع والالات في تحصيل المسكن والمطعم والملبس و[illegible]
ضرر عظيم فلا بد من بعثة الانبياء عليهم السلام لتعليمهم ومنها تعليمهم الاخلاق

قبيح

جها

والسياسات فان معاشهم متوقف على الاخلاق والسياسات وتحصيل
الاخلاق والسياسات متوقف على معرفتها وهي عزيز وتيسرها فلا بد من
بعثة الانبياء لتعليمهم الاخلاق والسياسات ومنها الاخبار بالثواب على
الطاعة والعقاب على المعصية لينزجروا عن المعاصي ويرغبوا في الطاعات
فان الاخبار بها يتوقف على البعثة اذ العقل غير مستقل بمعرفتها فبعثة
الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى عباده فيجب البعثة قال و
شبهة البراهمة باطلة بما تقدم اقول شبهة البراهمة ان بعثة الانبياء اما
لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او يخالف العقل وما يخالفه
فغير مقبول فلا فائدة في بعثتهم وهذه الشبهة باطلة بما تقدم من
ان ما يوافق العقل قسمان ما يستقل العقل بادراكه وما لا يستقل بادراكه
والحاجة اليهم في القسم الثاني قال وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف
العقلية اقول اختلفوا في ان البعثة واجبة ام لا فذهبت المعتزلة الى الاول و
اختاره المص وذهبت الاشاعرة الى الثاني واحتج المص على ايجاب البعثة بان
البعثة مشتملة على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان مواظبا
على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات
العقلية وهذا ظاهر بين والوقوف على التكاليف بحسب الشرع متوقف
على البعثة فتكون البعثة مشتملة على اللطف واللطف واجب على الله
تعالى ولا يخفى ما فيه من النظر واما الاشاعرة فلا يوجبون البعثة لما
تقرر من اصولهم وهو انه لا يجب على الله تعالى شيء اصلا قال وتجب

العصمة

العصمة في النبي ليحصل الوثوق فيحصل الغرض لوجوب متابعته وضدها
والانكار عليه اقول العصمة عند الاشاعرة هي القدرة على الطاعة وعدم
القدرة على المعصية وعند المعتزلة هي لطف لا يكون له معه داع الى ترك الطاعة
وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك وعند الحكماء هي ملكة لا يصدر عن
صاحبها معها المعاصي واتفقت الامة على كون الانبياء معصومين عن
الكفر الا الفضلية من الخوارج فانهم اعتقدوا جواز المعصية عليهم
وان المعصية كفر ومن الناس من يعتقد انه يجوز للانبياء ان يظهروا الكفر
على سبيل التقية ومنهم من لا يجوز الكفر ولا اظهاره عليهم لكنه يجوز الكبائر
عليهم ومنهم من لا يجوز الكبائر عليهم لكن اختلفوا فذهب بعضهم الى انه
لا يجوز عليهم الاقدام على المعصية عمدا سواء كانت صغيرة او كبيرة بل يجوز
منهم صدورها على سبيل السهو والنسيان او ترك الاولى او الاشتباه بالمباح
واما قبل البعثة فهل يجوز عليهم فعل الكبيرة اولا فذهب اكثر اهل السنة
الى جوازه وذهب الشيعة الى انه لا يجوز المعصية على الانبياء سواء كانت
صغيرة او كبيرة قبل البعثة وبعدها عمدا او سهوا واختاره المص واحتج عليه
بانه يجب العصمة عن المعاصي مطلقا في النبي ليحصل الوثوق باقوالهم و
افعالهم فيحصل الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم لهم في
اوامره ونواهيه وبانه لو صدر عن النبي معصية لوجب متابعته فيها
لان النبي يجب متابعته فيما يصدر عنه ويجب ضد متابعته فيها وهو
مخالفته فيها لانه معصية والمعصية لا يجوز متابعتها فيلزم المتابعة

وتصديقها وهو باطل وبانه لو صدر عنهم ذنب لوجب الانكار عليهم لان النهي عن المنكر
واجب والانكار على النبي يوجب ايذاءه وايذاء النبي منهي عنه حرام موجب
للعقاب لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة
وفي هذه نظر لان المتابعة قبل البعثة غير واجبة مطلقا وبعد البعثة
بالنسبة الى الخصايص والمباحات والمندوبات غير واجبة فكيف بالنسبة الى
ما صدر عنهم سهوا من المعاصي والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير جايز
لكن الحق انه يجوز قبل البعثة صدور المعاصي عنهم كبيرة او صغيرة سهوا او قصدا
على سبيل الندرة يدل على ذلك قصة موسى ع م واخوة يوسف واما
بعد البعثة فيجوز ان تصدر عنهم الصغاير [illegible] لا تدل على خسة النفس
سهوا يعلم من ظواهر المستفادة من الكتب الالهية والاحاديث النبوية
[illegible] وكمال العقل والذكا والفطنة وقوة الراي وعدم السهو وكلما
ينفر عنه من دناءة الآباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة
والابنة وشبهها والاكل على الطريق وشبهه اقول قد اعتبر في النبي صفات يجب
ان يكون متصفا بها كما يجب كونه معصوما وتلك الصفات هي كمال
العقل وكمال الذكا وكمال الفطنة وقوة الراي فان من لم يتصف بها لم
يرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه خلافا للمتصف
بها وعدم السهو ليلا يقع الخبط فيما امر به ونهى عنه وان يكون منزها
عن دناءة الآباء وعهر الامهات ليلا تنفر الطباع عنه وان لا يكون فظا
غليظ القلب ليلا ينفضوا من حوله وان يكون منزها عن الامراض المنفرة

مثل

مثل الابنة والجذام والبرص ونحوها وان يجتنب عما يكون هتكا للمروة
مثل الاكل في الطريق ونحوه وبالجملة عما يدل على خسة صاحبه قال
وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد
او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى اقول طريق معرفة
صدق المدعي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وظهور المعجزة عبارة
عن ثبوت امر غير معتاد او نفي امر معتاد وانما ذكر احد الامرين لان
المعجزة كما تكون اثباتا لغير المعتاد قد تكون منعا عن المعتاد واحترز به
عمن يدعي النبوة الذي لم يات بغير المعتاد ولم يمنع المعتاد فانه لا
يكون صادقا في دعواه وقوله مع مطابقة الدعوى اي الاتيان بغير المعتاد
[illegible] او منع المعتاد يكون مطابقا لدعواه ليلا يتخذ الكاذب معجز من
مضى معجزة لنفسه واحترز عن الارهاص والكرامات فانهما لا يكونان
مطابقين للدعوى من حيث عدم الدعوى والارهاص احداث امر خارق
للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته اي يكون ذلك الاحداث قبل بعثته
اي يكون ذلك الاحداث قبل بعثة النبي وقوله مع خرق العادة زيادة
لا يحتاج اليه لان قوله ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد فان كل واحد
منهما يكون خارقا للعادة والاولى ان يقال المعجزة امر خارق للعادة
مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة فالامر الخارق للعادة يشمل الاتيان
بغير المعتاد ونفي المعتاد وبه يتميز المدعي عن غيره وانما قلنا مقرون
بالتحدي ليلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى معجزة لنفسه وليتميز عن

الإرهاص والكرامات وإنما قلنا مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة
والتحدي لعدّ المماراة والمنازعة وإنما كان ظهور المعجزة طريقًا لمعرفة
صدقه لأنا نعلم بالضرورة أنه إذا قام إنسان ذو أخلاق مرضية عند
الخواص والعوام وادعى أنه مبعوث من عند الله تعالى وقال الدليل على
صدق قولي أني أظهر على يدي أمرًا خارقًا للعادة وظهر وقال من
لم يصدقني فليأت بمثل ما ظهر على يدي وعجز من تحدّاه عن ذلك حصل
للعقل يقين تام بأنه صادق في دعواه قال وقصة مريم وغيرها يقتضي
جواز ظهوره على الصالحين وكلامه [illegible] ضعيف والحق جواز و
المختار عند المص واحتج عليه بقصة مريم فإنه [illegible] ظهور الكرامات على
قوله ولا يلزم الخ إشارة إلى الأجوبة عن أسئلة المانعين من الجواز تقرير
الأسئلة الأول أنه لو جاز ظهور الكرامات على غير الأنبياء لجاز ظهورها
عليهم بالطريق الأولى فيكثر وقوعها وح تخرج المعجزة عن كونها معجزة
ضرورة كون كثرتها مانعة عن أن تكون خارقة للعادة تقرير
الجواب أنا لا نسلم خروجها عن حد الإعجاز فإن ظهورها على الأنبياء
والأولياء لا يقتضي أن تكثر بحيث تكون عادة تقرير الأسئلة
الثاني أنه لو جاز ظهور الكرامات على غير الأنبياء لزم التنفر عن الأنبياء
والتالي باطل أما الملازمة فلأن المستدعي لوجوب طاعة الأنبياء ظهور
المعجزة عليهم فإذا شاركهم من لا يجب طاعته في جواز ظهور المعجزة عليه
كان موقعه فيؤدي إلى عدم طاعتهم والتنفر عنهم تقرير الجواب أنا

ادعى

ولا يلزم خروجها عن الإعجاز ولا التنفر ولا عدم التميز ولا إبطال دلالته ولا العموم
أقول أراد أنه يجوز ظهور الكرامات على الصالحين ذهب بعض المعتزلة إلى المنع من ظهور الكرامات على الصالحين

لا نسلم أنه لو شاركهم من لا يجب طاعته في ذلك لخان موقعه فإنه كما
لا يوجب مشاركة غيرهم في تلك الإهانة كذلك لا يوجب مشاركتهم إياهم
في الإهانة تقرير الأسئلة الثالث أن تميز الأنبياء عن غيرهم إنما
هو بسبب ظهور المعجزة عليهم إذ الأمة تشاركهم في الإنسانية ولوازمها
ولو ظهور المعجزة عليهم لما تميزوا عن غيرهم فإذا ظهر المعجزة على غيرهم لم
يحصل التميز تقرير الجواب أن التميز يحصل باقتران دعوى النبوة
بالظهور دون غيره وأيضًا لا نسلم أنهم لو شاركهم غيرهم في ظهور المعجزة
في جميع الأمور حتى لم يحصل الامتياز تقرير الأسئلة الرابع أنه لو
ظهور المعجزة على غير النبي لبطلت دلالتها على صدق النبي والتالي باطل أما
الملازمة فلأن ظهور المعجزة على غيره يأبى اختصاصه بها فلا يظهر الفرق
بين مدعي النبوة وغيره بالمعجزة تقرير الجواب أن اقتران المعجزة بالدعوى
مختص بالنبي دون غيره فإن ظهر المعجزة على شخص مقرونًا بالدعوى علمنا
صدقه وإن لم تقترن بالدعوى لم نحكم بنبوته فإن المعجزة لا تدل على
النبوة ابتداء بل يدل على صدق الدعوى تقرير الأسئلة الخامس
أنه لو جاز ظهور المعجزة على صادق غير نبي لجاز ظهورها على كل صادق
فيلزم عمومية ظهور المعجزة تقرير الجواب أنا لا نسلم أنه لو جاز ظهورها
على صادق غير النبي جاز ظهورها على كل صادق ضرورة أنه يجوز أن يكون
جواز الظهور مخصوصًا ببعض الصادقين من عباده الصالحين قال ويجوز ظهورها
قبل النبوة بمعنى الإرهاص   اختلفوا في أن ظهور المعجزة على سبيل الإرهاص

موقعه

فمن منع ظهور الكرامات على غير الانبياء منع من ذلك الا طايفة منهم
واما الذين جوزوا الكرامات على غيرهم جوزوا ظهور المعجز على سبيل
الارهاص واختاره المص واحتج عليه بظهور المعجز على الرسول عليه السلام
قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وقصة اصحاب
الفيل وتسليم الاحجار عليه قال وقصة مسيلمة وفرعون و
ابراهيم يدل على العكس اقول اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة
على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا
ظهور الكرامات على غير الانبياء منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور
الكرامات على غير النبي جوزوا ذلك واختاره المص واحتج عليه بالوقوع
فان الوقوع دليل الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما
ادعى النبوة قيل له ان الرسول صلعم دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة
لاعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى عم
لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا امر على هذا
الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا كما نقل ان
ابرهيم عم لما جعل الله النار عليه بردا وسلاما قال شخص انا اجعل
النار على نفسي بردا وسلاما فجاء بها النار فاحترقت لحيته قال و
دليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشريعة اقول اختلفوا في انه
هل يجب البعثة في كل وقت بحيث لا يجوز خلو زمان من بعثة نبي
فقالت طايفة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح

العقليين

العقليين وقالت الامامية يجب البعثة في كل زمان واختاره المص
واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب
في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبيح لا يحصل الا بالبعثة
فيكون لطفا فتكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل
يجب الشريعة للنبي المبعوث فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة
النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة وذهب ابو هاشم
واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات
فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان تكون بعثته عبثا اجاب المص بانه يجوز
ان يكون البعثة مشتملة على نوع من المصلحة وان يكون العلم بنبوته
ودعوته اياهم الى ما في العقول مقربا لهم فلا تكون البعثة عبثا
قال وظهور معجزة القران وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله
عليه وآله يدل على نبوته والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل
على الاعجاز والمنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده اقول لما فرغ
من البحث في النبوة شرع في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله فنقول
محمد رسول الله خلافا لليهود والنصارى والمجوس وبعض البراهمة و
الدليل عليه انه عليه السلام ادعى النبوة واقترن به ظهور المعجزة وكل من كان كذلك
كان نبيا اما انه ادعى النبوة فبالتواتر واما انه اقترن بادعائه النبوة
ظهور المعجزة لانه اقترن بادعائه ظهور معجز القران وغيره اما انه اتى بالقران
فبالتواتر واما انه معجز فلانه تحدى به فصحاء العرب وبلغاءهم لقوله تعالى

وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله تعالى
فأتوا بسورة مثله وقوله تعالى فأتوا بعشر سور مثله وامتنعوا عن معارضته
مع توفر دواعيهم على معارضته اظهارا لفصاحتهم وبلاغتهم وايذاء
له عليه السلام وامتناعهم مع توفر الدواعي يدل على الاعجاز واما انه اتى
بغير القرآن من المعجزات فلانه نقل عنه معجزات كثيرة كنبوع الماء
من اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير وكلام الحيوانات العجم
وكل واحد من هذه وان لم يتواتر بخصوصه لكن القدر المشترك بينها
يكون متواترا فيكون المنقول معناه متواترا قال واعجاز القرآن قيل
لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته وقيل للصرفة والكل محتمل
اختلفوا في اعجاز القرآن فذهب طائفة الى انه معجز لفصاحته
فانه بلغ في الفصاحة الى حد عجز البلغاء والفصحاء عن ان يركبوا كلاما
يبلغ فصاحته الى حد فصاحة القرآن وقيل انه معجز في اسلوبه وفصاحته
معا فان اسلوبه خاص فصح عجز الفصحاء والبلغاء عن مثل هذا الاسلوب
على وجه يكون فصيحا وقيل انه معجز بصرف عقول الفصحاء القادرين على
المعارضة عن ايراد المعارضة وكل ذلك محتمل قال والنسخ تابع للمصالح
وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما حل لمن تقدمه واوجب الختان
بعد تأخره وحرم الجمع بين الاختين وغير ذلك من الاحكام اقول
اراد ان يشير الى رد قول اليهود حيث قالوا شريعة موسى مؤبدة لان النسخ باطل
لان المنسوخ ان كان متضمنا للمصلحة كان الامر به قبيحا وان لم يكن

متضمنا

متضمنا للمصلحة كان رفعه قبيحا فثبت ان النسخ باطل واذا بطل النسخ
وجب ان يكون شريعة موسى عم مؤبدة تقرير الرد بناء على قول المعتزلة
ان الاحكام تابعة للمصالح وان الاحكام اذا كانت تابعة للمصالح والمصالح
تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فان الحكم يجوز ان يكون فيه مصلحة
بالنسبة الى شخص ووقت دون شخص آخر وسائر الاوقات وقد يكون
جواز النسخ بوقوعه عند اليهود فانه جاء في التوراة ان الله تعالى حرم
على نوح بعض ما احل لمن قبله فانه جاء في التوراة ان الله قال لآدم
وحواء قد احللت لكما كل ما دب على وجه الارض ثم حرم على نوح بعض
الحيوانات وانه قد اوجب الختان على القوم على الانبياء المتأخرين عن
نوح مع انه قد اباح تأخيره على نوح وانه اباح الجمع بين الاختين على
نوح وحرمه على موسى وغير ذلك من الاحكام التي كانت مختصة قبل
موسى ثم رفعت في شريعة موسى قال ونقلهم عن موسى بالتأبيد مختلف
ونقلهم [illegible] لا يتناول الافراد قطعا اقول ذهب جماعة من اليهود الى
جواز النسخ عقلا لكن منعوا نسخ شريعة موسى عليه السلام بناء على ما
روي عنه عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ودوام السبت يدل
على دوام شريعته فاجاب المص عنه بان هذا الخبر مختلف فيه قيل انه
اختلقه ابن الراوندي وعلى تقدير تسليمه اي على تقدير تسليم هذا نقل
الخبر من اليهود فلا يدل على دوام شريعته قطعا لانه غير متواتر لانه انقطع تواتره
زمان بخت نصر فانه استأصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد

الثالث قال والسمع دل على عموم نبوته عليه السلام وهو افضل من الملائكة
وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد
عليها اقول الدلائل السمعية دالة على عموم نبوته اي على انه عليه السلام
مبعوث لجميع الناس مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس و
مثل قوله عليه السلام بعثت الى الاسود والاحمر واختلفوا في ان الانبياء افضل
من الملائكة ام لا واختار المص ان الانبياء افضل واليه اشار بقوله وهو
اي محمد عليه السلام افضل من الملائكة وكذا غيره واحتج عليه بان الانبياء
وجد فيهم القوى المضادة للقوى العقلية الصارفة عن الكمالات الحقيقية
والمعارف الالهية مثل قوة الشهوة والغضب والموانع الداخلة والخارجة
مثل الخيالية والوهمية ونحوهما فاذا كلفوا مع هذه القوى المضادة لحكم
القوة العقلية وقاموا بها وليس للملائكة القوى والاعراض المضادة
واذا كانت طاعتهم اشق كانت افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها
فكانوا افضل

قال الفصل الخامس

في الامامة الامامة لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض
والمفاسد معلومة الانتفاء وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده
لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا اقول لما فرغ من الفصل الرابع
شرع في الفصل الخامس الذي هو في الامامة والامامة عبارة عن خلافة شخص
من الاشخاص للرسول عليه السلام في اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الملة
على وجه يجب اتباعه على كافة الامة واختلفوا في ان نصب الامام هل هو واجب

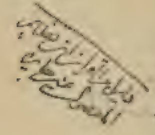
ام لا وعلى تقدير الوجوب هل هو واجب عقلا او سمعا وعلى التقديرين
هل هو واجب على الله تعالى او على الناس فذهب السنة والاشاعرة الى انه
واجب على الناس سمعا وذهب ابو الحسين البصري والبغداديون من المعتزلة
الى انه واجب على الناس عقلا وذهب بعض المعتزلة الى انه واجب على الله
سمعا وذهب الامامية الى انه واجب على الله عقلا واختاره المص وذهبت
الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع
الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب
الفوطي واتباعه الى العكس وقالوا انما يجب عند العدل لاجل اظهار
الى اظهار شعائر الاسلام ولا يجب عند ظهور الفتن فانه ربما كان نصبه
سببا لزيادة الفتن لاستنكافهم عنه واحتج المص بان الامام لطف فيجب نصبه
على الله تعالى اما انه لطف فلانه مقرب من الطاعة ومبعد عن المعصية
وذلك لان العقلاء يعلمون بالضرورة انه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن
التغالب والتهاوش ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا
الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما ان اللطف واجب على الله تعالى
فقد مر تقريره لا يقال ان اللطف انما يجب على الله تعالى اذا لم يشتمل وجوده
على شيء على الله تعالى قوله والمفاسد معلومة الانتفاء اشارة الى الجواب
تقريره ان كون الامام لطفا لا يكفي في وجوب نصبه على الله تعالى ما لم يعلم
انتفاء المفاسد اذ مع انتفاء المفاسد غير كاف في الوجوب على الله تعالى
فيجوز ان يكون نصب الامام متضمنا لمفاسد لا نعلمها فلا يكون نصبه واجبا

على الله تعالى تقرير الجواب ان انتفاء المفاسد في نصب الامام معلوم لان المفاسد
محصورة معلومة لنا لان الاجتناب عن المفاسد واجب علينا وانما يكون واجبا
علينا اذا علمناها اذ التكليف بغير المعلوم محال فالمفاسد المعلومة لنا منتفية
عن نصب الامام فيكون اللطف خاليا عن شوب المفاسد فيكون واجبا على الله
تعالى وللقايل ان يقول لا نسلم ان جميع المفاسد معلوم لنا قوله لان الاجتناب تسليم
عنها واجب علينا قلنا انما يجب علينا الاجتناب عن المفاسد التي نعرفها
اما المفاسد التي لا نعرفها فلا يجب علينا الاجتناب عنها قوله وانحصار اللطف
فيه معلوم ايضا الثاني الجواب دخل مقدر تقديره ان الامام انما يجب
نصبه اذا انحصر اللطف فيه وهو ممنوع لانه يجوز ان يكون شيء آخر يقوم
مقام نصب الامام فلا يتعين نصب الامام لتحقق اللطف تقرير الجواب ان انحصار
اللطف على الوجه الذي ذكرناه في نصب الامام معلوم للعقلاء وجوده
لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا ايضا الثالث الجواب دخل مقدر
تقديره ان الامام انما يكون لطفا اذا كان متصرفا بالامر والنهي وانتم
لا تقولون به تقرير الجواب ان وجود الامام في نفسه لطف لانه يحفظ
الشرايع ويحرسها عن الزيادة والنقصان وتصرفه لطف آخر وعدمه
اللطف الكامل منا لا من الله تعالى ولا من الامام فان اللطف انما يتم
بمساعدته والنصرة وقبول الاوامر والامتثال لها فاذا لم يحصل هل كان
عدم اللطف الكامل منا قال وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولانه
حافظ للشرع ولوجوب الانكار عليه لو اقدم على المعصية ايضا [illegible] فيضاد

الطاعة ويفوت الغرض من نصبه ولانحطاط درجته عن اقل العوام اقول
اختلفوا في وجوب عصمة الامام فذهب الامامية والاسماعيلية الى
وجوبها والباقون خلافه واختار المص الاول واحتج عليه بوجوه الاول انه
لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل والتالي بط بيان الملازمة ان المقتضي
لوجوب نصب الامام جواز الخطا على الناس فلو كان هذا المقتضي ثابتا
في حق الامام وجب ان يكون له امام آخر فاما ان ينتهي الى امام لا يجوز
عليه الخطا وهو المط او يتسلسل الثاني ان الامام حافظ للشرع وكل من
كان حافظا للشرع وجب ان يكون معصوما اما الصغرى فلان الشرع
لا بد له من حافظ وحافظه لا يكون كتابا ولا سنة لان الكتاب والسنة
غير مشتمل على جميع الاحكام التفصيلية ولا الاجماع لان كل واحد من
اهل الاجماع يجوز عليه الخطا على تقدير ان لا يكون المعصوم فيهم فيجوز
عليهم الخطا ولا القياس لبطلان القول به وعلى تقدير التسليم فليس
بحافظ للشرع ولا البراءة الاصلية لانه لو وجب المصير اليها لما وجب بعثة
الانبياء فلم يبق الا الامام واما الكبرى فلانه لو جاز عليه الخطا لم يبق
وثوق وللقايل ان يقول لا نسلم انه جاز الخطا على كل واحد من اهل لزم
الاجماع جاز على الجميع كذلك اذ يجوز ان يكون اجتماعهم وتوافقهم سببا
لعدم جواز الخطا عليهم ويدل على ذلك قوله عليه السلام رفع عن امتي
الخطا والنسيان وقوله لا تجتمع امتي على الضلالة وايضا لم لا يجوز ان يكون
مجموع الحافظ للشرع مجموع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والبراءة

الأصلية الثالث انه لو وقع عنه الخطأ لوجب الانكار عليه وذلك يضاد امر الطاعة
والثاني متعين لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
الرابع لو وقع عنه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الامام والتالي ظاهر الفساد
بيان الملازمة ان الغرض من نصبه امتثال الاوامر والانزجار عما نهى
عنه واتباعه فيما يفعله فلو وقع منه المعصية لم يجب شي من ذلك
وذلك مناقض للغرض من نصبه الخامس لو وقع منه المعصية لزم ان يكون
اقل من درجة من العوام لان عقله اشد ومعرفته بالله اتم وعقابه
وثوابه اكثر فلو وقع المعصية كان اقل حالا من العوام وذلك باطل
وفي هذه الوجوه نظر لا يخفى على من له ادنى فطانة قال ولا ينافي العصمة
القدرة اقول القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن من فعل
المعصية ام لا فمنهم من زعم ان المعصوم هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعصية
ومنهم من زعم انه يكون متمكنا من المعاصي ومن الاوايل من زعم ان
المعصوم مختص في بدنه او في نفسه بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعاصي
والمختار المص المذهب الاول واحتج عليه بان العصمة لا تنافي القدرة على
المعصية بل المعصوم لا بد وان يكون قادرا على فعل المعصية والا لما
استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا قال وقبح تقديم
المفضول على معلوم ولا ترجيح في المساوي اقول اختلفوا في ان الامام هل
يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه لا
يجب ان يكون افضل وذهبت الامامية الى انه يجب واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم

يكن



يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا
وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تعالى افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون
والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقدمه على غيره بالامامة ولقائل ان
يقول اذا كان المفضول موصوفا بصفات يصلح بسببها لان يقوم
بامر الامامة لا يقبح تقديمه لا عقلا ولا شرعا وايضا الامامة من منصب
المناصب الشرعية كالامامة في الصلاة فلو امتنع امامة المفضول
مع وجود الفاضل لكان امامة المفضول في الصلاة ممتنعة مع وجود
الفاضل والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة ان الامتناع ان كان
لقبح تقديم الادنى على الاعلى والنقص المانع عن المتابعة فلم يلزم من
ذلك امتناع تقديم المفضول على الفاضل في الصلاة وايضا لو وجد رجلان من
اهل الامامة لا يختصان احدهما افقه والاخر اعرف بالسياسة وامور
الامامة فاما ان يجعل كل منهما اماما او يجعل احدهما دون الاخر او لا
هذا ولا ذاك والاول محال بالاتفاق والثالث ايضا باطل لامتناع خلو
الزمان عن الامام فلم يبق الا القسم الثاني وايا ما كان يلزم تقديم
المفضول على الفاضل بالنسبة الى ما اختص به الاخر قال والعصمة
تقتضي النص وسيرته عليه السلام اقول اتفق المسلمون على ان ما يثبت
به الامامة لا يخرج عن التنصيص واختيار الامة والدعوة الى الله تعالى
ممن هو من اهل الامامة مع اتفاقهم على انه لو وجد التنصيص من الرسول

التنصيص ٣

عم على تعيين الإمام ثبت كون المنصوص عليه إماما ثم اختلفوا فذهبت
الإمامية وأكثر المعتزلة إلى أنه لا طريق غير التنصيص من الرسول
عليه السلام أو الإمام وإخبار المعصوم وذهبت الأشاعرة والمعتزلة وجميع أهل
السنة والجماعة إلى أن الاختيار من الأمة أيضا طريق في إثبات الإمامة
وذهب الجارودية إلى أن الإمامة في ولد الحسن والحسين رضي الله عنهما شورى
فمن خرج منهم داعيا إلى الله وكان عالما فاضلا فهو إمام وقد اتفق
أهل السنة والأشاعرة والمعتزلة والإمامية على إبطال هذا الطريق
غير الجبائي واحتج المخالف بأن العصمة تقتضي النص على الإمام وبيان
ذلك أن الإمام يجب أن يكون معصوما والعصمة من الأمور الخفية التي لا
يعلمها إلا الله تعالى فيجب أن يكون نصبه من عند الله لأنه عالم بالخفيات
والسرائر دون غيره وبأنه علم من سيرة النبي عليه السلام إشفاقه للأمة كالوالد
بالنسبة إلى أولاده ولهذا كان يقول إنما أنا لكم مثل الوالد لولده وأرشدهم
إلى أشياء جزئية مثل الأمور المتعلقة بقضاء الحاجة وأنه عليه السلام إذا
سافر من المدينة يوما أو يومين استخلف فيها من يقوم بأمر المسلمين
ومن هذه سيرته كيف يهمل أمته ولا يرشدهم إلى من يتولى أمرهم
الذي هو أصل الأشياء وأنفعها وأعمها فائدة وأشدها فلا بد من بيانه
والتنصيص على من يتولى أمرهم بعده والجواب عن الأول لا نسلم أن
الإمام يجب أن يكون معصوما وإن سلم لكن يجب أن يكون معصوما
ظاهرا أو في نفس الأمر والثاني ممنوع والأول مسلم ولئن سلم أنه يجب

طوائف

يكون

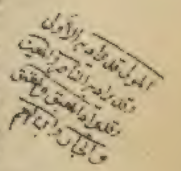
يكون معصوما في نفس الأمر لكن لا نسلم أن معرفته تتوقف على التنصيص
وعلى الثاني أن إشفاق النبي عم مسلم ولكن لا نسلم أنه يقتضي أن يكون
له نص على الإمام وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن عدم التنصيص إشفاقا
عليهم لجواز أن يكون المصلحة في عدم التنصيص وأيضا المواظبة على
الاستخلاف حال حياته لا يقتضي وجوب الاستخلاف والتنصيص عليه
بعد وعلى تقدير الوجوب في حال حياته لا يقتضي الوجوب بالنسبة إلى ما
بعد موته لجواز أن يكون مكلفا بأحد الأمرين دون الآخر والذي يدل على
أن القول بوجوب التنصيص باطل أنه لو نص النبي عليه السلام على أحد فلا يخلو إما
أن يكون التنصيص بمشهد جماعة يمتنع عليهم التواطؤ على الخطأ أولا والأول
باطل بالاتفاق والثاني أيضا باطل لأن العادة تقتضي باستحالة تواطئهم على عدم نقله
فيستحيل عدم نقلهم لكنه لم ينقلوه وإلا لكان شائعا ذائعا ولو كان كذلك لما
وقع اختلاف بعد رسول الله صم وقد اختلفوا فقال الأنصار منا أمير ومنكم
أمير ولو كان ثم من هو منصوص عليه من جهة النبي عم اشتهار لكان لا يخالف
ذلك ولا ينكر أحد من الصحابة هذا الاختلاف وأن لا نقول هذا الاختلاف
بعد وقوع وفلان منصوص وأيضا قول علي رضي الله عنه تركتكم كما تركهم الرسول
صم فإن الله يرد بكم خيرا يجمعكم على خيركم كما جمعهم على خيرهم يدل على عدم التنصيص
من النبي عم وأيضا لما مرض رسول الله صم قال العباس لعلي إني أعرف الموت في
وجوه بني عبد المطلب وقد عرفت الموت في وجه رسول الله صم فادخل
بنا لنسأله عن هذا الأمر فإن كان لنا بيّنه وإن كان لغيرنا وصّى بنا الناس

عليهم
الله

بما يدل على عدم النص لانه لو نص على احد لكان على علي او العباس رضي الله عنهما
به من غيرهما قال وهما مختصان بعلي عم والنص الجلي في قوله عم سلموا
عليه بامرة المؤمنين وانت الخليفة من بعدي وغيرهما ولقوله تعالى انما
وليكم الله ورسوله ولما اجتمعت الاوصاف في علي عم ولحديث الغدير المتواتر
ولحديث المنزلة المتواتر ولاستخلافه على المدينة فيعم للاجماع ولقوله عم
انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال ولانه افضل
المفضول قبيح عقلا ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومكالمة الثعبان
ورفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك ولادعائه
الامامة فيكون صادقا ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة فتعين هو عليه السلام
ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين ولقوله تعالى واولي الامر منكم اقول اختلفوا
في ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابو بكر او علي فذهب
جميع اهل العلم والملل والاشاعرة واكثر المعتزلة الى انه ابو بكر وذهبت الامامية
الى انه علي رضي الله عنه وهو اختيار المص واحتج عليه بوجوه الاول ان الامامة
موقوفة على العصمة والنص وهما مختصان بعلي رضي الله عنه اما انها
موقوفة عليهما فلما بينا واما انهما مختصان بعلي رض فلان عليا رض افضل
الصحابة لما سياتي والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول
قبيحة واذا كان اماما يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة
مشروطة بالعصمة ولا تتحقق العصمة بدون النص الثاني النصوص الجلية
الصادرة من الرسول صلى الله عليه وآله في مواضع قد نقلها الامامية وغيرهم

منها انه عليه السلام قال لاصحابه سلموا على علي بامرة المؤمنين وقال
انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين ومنها انه عليه السلام
لما آخى بين الصحابة قال علي آخيت بين الصحابة دوني فقال عليه السلام
لم ترضى ان تكون اخي وخليفتي من بعدي فآخى بينه وبين نفسه
منها انه عليه السلام قال في علي هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة الثالث قوله
تعالى انما وليكم الله ورسوله وجه الاحتجاج به ان لفظ الولي قد يراد
به الاولى والاحق بالتصرف يدل على ذلك النقل اللغوي والنص والعرف
الاستعمالي اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف واما
النص فقوله عليه السلام ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه
اراد به الاولى بالتصرف واما العرف الاستعمالي فانه يقال لاب المرأة
واخيها انه وليها اي اولى بالتصرف فيها وقد يراد بالولي المحب والناصر
قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي محب بعضهم
بعض وناصرهم ولم يوجد في اللغة للولي معنى ثالث فنقول الولي اما
ان يراد به الاولى بالتصرف او الناصر ولفظ الولي في الاية يتعذر حمله
على الناصر لان الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين بدليل قوله
والمؤمنون بعضهم اولياء بعض والولاية في الاية ليست عامة لكل
المؤمنين لان لفظ انما في الاية تفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين
بالصفات المذكورة فتكون الولاية المذكورة في الاية خاصة ببعض المؤمنين فيكون
المؤمن المراد به الاولى بالتصرف والذي هو الاولى بالتصرف في

جميع الامة هو الامام فانا الاية ناصّة على امامة المؤمنين الموصوفين
فتعين ان يكون عليًا رض لان ائمة التفسير اتفقوا على ان المراد بقوله تعالى
والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون علي رض فالاية نص
على امامته الوجه الرابع حديث الغدير المتواتر فانه عليه السلام قال في غدير
خم وقد رجع من حجة الوداع معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم
قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاحتجاج به ان لفظ المولى قد يراد
به الاولى وقد يراد به الناصر والمعين وقد يراد به المعتق والمعتق



والجار وابن العم اما ارادة الاولى فيدل عليها الكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان فقال المفسرون اراد
من كان اولى واحق بالميراث وقوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم اي اولى بكم
على ما قاله المفسرون واما السنة فقوله عليه السلام في بعض الروايات
ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها فنكاحها باطل اراد بالمولى المالك
والاولى بالتصرف فيها واما ارادة الناصر والمعين فيدل عليه الكتاب
والشعر اما الكتاب فقوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين آمنوا وان
الكافرين لا مولى لهم اراد به الناصر واما الشعر فقول الاخطل فاصبحت
مولاها من الناس كلهم ومعناها فاصبحت ناصرها والذاب عنها واما
ارادة المعتق والمعتق فظاهر يدل عليها استعمال الفقهاء واما
ارادة الجار فيدل عليها قول شعر الكلابية لما نزلت بجار الكليب بن يربوع

فاحسن جواره جزاك الله خير الجزاء بكفه كليب بن يربوع وزادهم حمدا
هم خلطونا بالنفوس والجئوا الى نصرهم مولاهم مسوّمة جردا اراد به الجار
واما ارادة ابن العم فيدل عليها قوله تعالى حكاية عن زكريا واني خفت
الموالي من ورائي ومنه قول العباس بن فضيل بن عتبة في بني امية
مهلا بني عمنا مهلا موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا
اراد بقوله موالينا بني عمنا اذا عرفت هذا فنقول لفظ المولى اما
ان يكون ظاهرا في الاول او لا فان كان الاول وجب الحمل عليه دون غيره عملا
بالظاهر وان كان الثاني فيجب الحمل عليه لتعين الاول لان اللفظ اذا اطلق
ولم يصل واقترن بما يعين احدهما وجب الحمل عليه نظرا الى الترجيح
الحاصل بسبب اقتران ما يعينه واول الحديث قرينة تصلح لان تعين لفظ
المولى بالاولى وهو قوله اولى بكم الثاني انه يتعذر حمل لفظ المولى في
الحديث على ما سوى الاولى فتعين حمله عليه لان الاصل في اللفظ الاعمال
لا الاهمال وانما يتعذر حمله على ما سواه فلانه يمتنع حمله على الناصر لان
ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض ويمتنع حمله على المعتق والمعتق والجار وابن العم لكونه كذبا
واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاولى فقد اتفق المفسرون على ان معنى
قوله عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم الست اولى بتدبيركم والتصرف في
اموركم وانفاذ حكمه فيهم اولى من نفاذ حكمهم في انفسهم ولان ذلك
هو المتبادر من اطلاق لفظ الاولى في قولهم ولد الميت اولى بالميراث
من غيره والسلطان اولى باقامة الحدود من الرعية والزوج اولى

بامرأته والمولى أولى بعبده وإذا ثبت أن معنى المولى الأولى بالتصرف فمعنى
الحديث يرجع إلى أن قوله من كنت مولاه فعلي مولاه من كنت أولى
بالتصرف فيه فعلي أولى بالتصرف فيه وذلك يدل على إمامته كرم
الله وجهه فإنه لا معنى للإمام إلا هذا والوجه الخامس حديث المنزلة
المتواتر وجه الاحتجاج به أنه عليه السلام قال لعلي رض حين خرج إلى
غزاة تبوك أنت مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي
أجرى منزلة علي منه كمنزلة هرون من موسى وذلك يدل على أن
جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة إلى موسى ثابتة لعلي بالنسبة
إلى النبي صلى الله عليه وآله ولفظ المنزلة وإن لم يكن صيغة عموم إلا
أن المراد التعميم بأنه أن قوله منزلة اسم جنس صالح لكل واحد
من آحاد المنازل الخاصة وصالح للكل ولهذا يصح أن يقال فلان له
منزلة من فلان ومنزلته منه أنه قرابة له وأنه عبده نائبه في جميع أموره
وعند هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض فإما أن يكون
معينة أو مبهمة والأول ممتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين والثاني
أيضا ممتنع لما فيه من الإجمال وعدم الإفادة فلم يبق إلا الحمل على الجميع
يدل عليه قوله إلا أنه لا نبي بعدي استثنى من المنزلة النبوة دون باقي
المنازل ولو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء و
إذا ثبت التعميم فذلك يدل على ثبوت الإمامة لعلي لأن من منازل
هرون من موسى أنه كان خليفة له على قومه في حال حياته لقوله
تعالى اخلفني في قومي والخلافة لا معنى لها إلا القيام مقام المستخلف

وانه

فيما كان له من التصرفات وإذا كان خليفة له حال حياته وجب كونه
خليفة له بعد موته بعد وفاته وإلا لكان عزله موجبا لنقيصته
والنفرة عنه وذلك غير جائز على الأنبياء وإذا كان ذلك ثابتا لهرون
وجب أن يثبت مثله لعلي رض إذ لا قائل بالفرق الوجه السادس أنه
عليه السلام استخلفه على المدينة ولم يعزله عنها فوجب أن يبقى خليفة
بعد موته عليها ويلزم من ذلك الخلافة في جميع الأمور ضرورة إذ لا
قائل بالفصل الوجه السابع قوله عم لعلي رض أنت وصيي وخليفتي من
بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وهذا نص صريح دال على خلافته بعده
الوجه الثامن أن عليا رض أفضل من غيره لما سيأتي وإمامة المفضول
قبيحة عقلا لما بينا الوجه التاسع أن عليا رض قد ظهر على يديه معجزات
كثيرة وادعى أن الإمامة له دون غيره فيكون صادقا وإنما قلنا أنه قد
ظهر على يديه معجزات كثيرة فلما تواتر عنه من قلع باب خيبر وقد
عجز عن رده سبعون من أقوى الناس ومن مخاطبة الثعبان فسئل عنه
فقال رض إنه قد أشكل عليه مسألة فأجبته عنها ومن رفع الصخرة العظيمة
عن القليب فإنه روي أنه عليه السلام لما توجه إلى صفين مع أصحابه
عطش جنده فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فدفعها من مكانها
فظهر قليب فيه ماء فشربوا ثم أعادها ومن محاربة الجن ومن
رد الشمس وغير ذلك من الوقائع التي نقلت عنه الوجه العاشر أن غير
علي رض لا يصلح للإمامة فتعين أن يكون الإمام عليا وإنما قلنا أن غير علي
رض لا يصلح للإمامة لأن غيره ظالم لسبق كفره على ظهور النبي صلعم والكافر

رجلا

هو الظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله
لا ينال عهدي الظالمين أي الامامة يدل على ذلك قوله نعم حكاية عن
ابرهيم ومن ذريتي الوجه الحادي عشر قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اتقوا الله وكونوا مع الصادقين أمر بالكون مع الصادقين وانما يتصور
الامر بذلك ان لو علم الصادق وانما يعلم كون الشخص صادقا ان لو كان
معصوما فالامر اذن بمتابعة المعصوم وغير علي من الصحابة ليس
بمعصوم بالاتفاق فكان المأمور بمتابعته انما هو علي الوجه الثاني عشر
قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم أمر بمتابعة أولي
الامر وانما يأمر كم بمتابعة من لا يأمر بالمعصية لقوله تعالى ان الله لا
يأمر بالفحشاء فالامر بمتابعة أولي الامر الذين لا يأمرون بالمعصية انما
يكون في حق من ثبت عصمته وغير علي من الصحابة غير معصوم
بالاتفاق فتعين ان يكون معصوما مع موافقته الامر لطاعته وذلك
نص في امامته رض والجواب عن الاول لا نسلم ان الامامة تتوقف على
النص والعصمة وعلى تقدير توقفها عليهما لا نسلم اختصاص علي بهما فان
انه افضل الصحابة ولا نسلم ان امامة المفضول مع وجود الافضل ممتنعة
عن الثاني ان مثل هذه الاخبار التي هي من باب الاحاد لا يمكن التمسك
به في مثل هذا الباب كيف وان قوله سلموا على علي بامرة المؤمنين لعله
عليا في امر خيبر وقوله اما ترضى ان تكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي
يحتمل انه اراد به الوصية والخلافة على المدينة ويحتمل ذلك في قضاء
دينه وانجاز موعده ومع تطرق هذه الاحتمالات فلا قطع وعن الثالث

لا نسلم

لا نسلم ان المراد بالولي هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز ان يكون المراد به الناصر قوله
ان الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية في الآية خاصة قلنا الولاية بمعنى
النصرة انما تكون عامة اذا اضيفت الى الجمع غير مخصوصين بصفات
كما في قوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض واما اذا اضيفت
الى جمع مخصوصين بصفات خاصة كما في الآية المحتج بها فلا وعلى هذا
فلا يمتنع ان تكون الولاية المحصورة في الله ورسوله والمؤمنين المخصوصين
بالصفات المذكورة في الآية الولاية بمعنى النصرة وهي الولاية الخاصة دون
الولاية العامة من غير منافاة بين الآيتين المذكورتين وان سلمنا دلالة
ما ذكرت على ان الولاية في الآية بمعنى التصرف لكن يمتنع حمل لفظ المؤمنين
على علي رضه لما فيه من حمل لفظ الجمع على الواحد وهو مخالف للاصل قوله
ان ائمة التفسير اتفقوا على ان المراد بالمؤمنين المذكورين في الآية
علي رضه قلنا لا نسلم اتفاقهم فان النقاش حكى في تفسيره عن ابي جعفر
انه قال المؤمنون المذكورون في الآية اصحاب النبي صلعم وهو الاولى
لما فيه من موافقة ظاهر لفظ الجمع وان سلمنا ان المراد هو علي لكن يمتنع
جعله بذلك اماما وخليفة عن الرسول والا لزم اما تخصيص ولايته
بما بعد موت النبي صلعم وهو خلاف ظاهر الآية واما اثبات الولاية بمعنى
التصرف في الامة في زمن النبي صلعم وهو خلاف الاجماع وعن الرابع ان هذا
الحديث من باب الاحاد فلا يكون حجة في هذا الباب قوله ان الامة اجمعت
على صحة هذا الحديث قلنا لا نسلم ان الامة اجمعت على صحته فانه قد
طعن فيه ابن ابي داود وابن حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث وان

ثم اجماع الامة على خبر لكن لا نسلم انه من جهة القطع بل من جهة الظن وان
سلم انه مقطوع بصحته لكن لا نسلم صحة الزيادة فيه وهي قوله صلى الله عليه [وسلم]
الست اولى بكم من انفسكم ولا يمكن دعوى اجماع الامة عليها فان اكثر
المحدثين لم يرووها ولم يتفقوا عليها وان سلمنا اجماع الامة على صحة الزيادة والا
لكن لا نسلم صحة الاحتجاج به على امامة علي عليه السلام قوله لفظ المولى يحتمل الا
قلنا لا نسلم ذلك فان الولي بمعنى افعل ومولى بمعنى مفعل ولم يرد احدهما
بمعنى الاخر فقد ورد احدهما بمعنى الاخر لصح ان يقترن بكل منهما ما يقترن
بالاخر وذلك بان يقال فلان مولى من فلان كما يقال فلان اولى من
فلان وفلان اولى فلان كما يقال فلان مولى فلان لكن ليس كذلك
ولئن سلم انه يجوز ان يرد كل منهما بمعنى الاخر لكن لا نسلم ان قوله تعالى
ولكل جعلنا موالي يكون المولى فيه بمعنى الاولى بل المراد به الوارثون من
العصبة من بني العم والاقرب وقوله تعالى ماواكم النار هي مولاكم لا
ان مولى فيه بمعنى الاولى بل قيل المراد بقوله مولاكم مكانكم ومقركم وما
اليه مالكم وعاقبتكم ولهذا قال تعالى وبئس المصير سلمنا احتمال لفظ
المولى بمعنى الاولى ولكن لا نسلم وجوب حمله عليه في الحديث قوله
المولى اما ان يكون ظاهرا في الاولى بالتصرف او لا يكون ظاهرا فيه قلنا ليس
ظاهرا فيه قوله في الوجه الاول ان اللفظ المتعين اذا اطلق وله محامل فلا
بد له من البيان والمذكور في سياق الكلام وهو قوله اولى بكم صالح للبيان
فوجب الحمل عليه قلنا انما يجب الحمل عليه ان لو لم يكن لفظ المولى ظاهرا
في معنى من جملة تلك المحامل واما اذا كان ظاهرا في واحد منها فيجب الحمل

عليه لا على غيره وهو اولى بهذا الاحتمال عن الكلام لكونه مخلا بمقصود
الوضع وهو التفاهم وذلك على خلاف الاصل وعلى هذا فلا يمتنع ان
يكون لفظ المولى ظاهرا في الناصر ولا يكون محتاجا الى البيان وان
سلمنا وجوب حمل المولى في الحديث على الاولى ولكن لا نسلم ان المراد
به الاولى بالتصرف فيهم بل يمكن ان يكون المراد به اولى بهم من محبته
وتعظيمه وليس احد المعنيين اولى من الاخر كيف وان الترجيح لما ذكرنا فانه
لو حمل ذلك على الاولى بالتصرف فيهم للزم ان يكون علي اماما في زمن
النبي صلعم وهو خلاف الاجماع وان يكون مقيدا بما بعد موت النبي صلعم وهو
خلاف الظاهر قوله في الوجه الثاني انه يتعذر حمل لفظ المولى على غير
الاولى من المحامل المذكورة قلنا لا نسلم ذلك وما المانع من حمله على الناصر
قوله لا فائدة فيه لكونه معلوما من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض قلنا لا نسلم انه لا فائدة فيه فان ما اثبته هو النصرة
لجميع المؤمنين والنصرة الثابتة في قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم
اولياء بعض نصرة البعض للبعض سلمنا ان المثبت في الاية والخبر واحد
ولكنه مع ذلك مفيد لانه اثبت النصرة لعلي رض في الخبر بالتخصيص
وفي الاية بدليل عام والخاص ابعد من التخصيص واقوى في الدلالة
فكان مفيدا سلمنا امتناع حمل المولى في الخبر على غير الاولى في التدبير و
التصرف لكن بمعنى انه احق بمصالحهم في التدبير لا بمعنى نفوذ تصرفه
عليهم شاؤوا او ابوا والا لزم ان يكون علي اماما في زمن النبي وتقييد
الحديث بما بعد موته عليه السلام والاول خلاف الاجماع والثاني خلاف

الظاهر الخامس انه لا يصح الاستدلال به من جهة السند كما تقرر في
الخبر المتقدم ولئن سلمنا صحته لكن لا نسلم ان قوله انت
مني بمنزلة هرون من موسى يعم كل منزلة كانت لهرون من موسى فانه من
جملة منازل هرون من موسى انه كان اخا موسى في النسب وانه كان
شريكه في النبوة ولم يثبت ذلك لعلي وقوله منزلة جنس يصلح لكل المنازل
ولكل واحد واحد منها قلنا لا نسلم ان اسم الجنس اذا عري عن موجبات
التعميم مثل دخول لام التعريف او حرف النفي يعم بل هو من قبيل
الاسماء المطلقة الصالحة لكل واحد واحد من الجنس على طريق البدل
لا ان يكون متناولا للكل على سبيل الاستغراق والا لما بقي بين المطلق
والعام فرق فان يكون قولنا رجل بمنزلة قولنا الرجل وهو مخالف لاتفاق
اهل اللغة وان سلمنا ان لفظ الجنس صالح للعموم والاتحاد لكن بطريق العموم
او الاشتراك الاول ممنوع والثاني مسلم وهذا يحسن ان يستفسر بانه اي
في كل المنازل او بعضها وهو دليل الاشتراك فلو لم يحتمل لفظ بعض المنازل
دون البعض فاما ان يكون ذلك البعض معينا او مبهما قلنا هذا انما
يخرج اللفظ المطلق عن الطلاقة وحقيقته باحتمال فلا يقبل وقوله
عليه السلام الا انه لا نبي بعدي لما لا يدل على التعميم والاستغراق لكل
منزلة بل على صلاحية منزلة لكل واحد من احاد المنازل على
طريق البدل والاستثناء في المطلقات اخراج ما لولاه لكان اللفظ
صالحا للدخول على طريق البدل والاستثناء في العموم اخراج ما لولاه لكان اللفظ
متناولا له على سبيل العموم سلمنا تعميمها لجميع المنازل لكن لا نسلم ان

من منازل

من منازل هرون من موسى استحقاقه للخلافة بعد وفاته لو عاش
مثل ذلك في حق علي قوله انه كان خليفة له على قومه في حال حياته
قلنا لا نسلم ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة
وليس جعل احد الشريكين خليفة عن الاخر اولى من العكس وقوله
تعالى حكاية عنه اخلفني في قومي فالمراد به المبالغة والتاكيد في القيام
بامر قومه على حد قيام موسى به لا ان يكون مستخلفا عنه بقوله فان
الاستخلاف عن الشخص يقول لو لم يقدر استخلافه لما كان له القيام معا
في التصرف وهرون من حيث هو شريك في النبوة فله ذلك وان لم يستخلفه
موسى سلمنا انه استخلفه في حال حيوته ولكن لا نسلم لزوم استخلافه بعد
موته فان قوله اخلفني ليس فيه صيغة عموم بحيث يقتضي الخلافة في
كل زمان ولهذا فانه لو استخلف وكيلا في حيوته على اولاده فانه لا يلزم
من ذلك استمرار استخلافه له بعد موته واذا لم يكن ذلك مقتضيا
للخلافة في كل زمان بعد فعدم خلافته في بعض الازمان لقصور دلالة
اللفظ عن استخلافه فيه لا يكون عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في
بعض التصرفات دون البعض فان ذلك لا يكون عزلا له فيما لم يستخلفه فيه
وان لم يكن عزلا فلا ينفر سلمنا ان ذلك يكون عزلا له ولكن متى يكون
ذلك منفرا اذا كان قد ثبت عزله بالفعل حاله توجب نقصه في
الاصل ويثبت عدم نقصه فان هرون كان شريكا لموسى في النبوة
حال الاستخلاف دون حال الشركة في نظر الناس فاذا الاستخلاف في
حاله منقصة بالنظر الى حال الشركة وزوال المنقصة لا يكون زواله

موجبًا للنقض ثم لمّا لم يُرد النقض منه ذلك لكن اذا لم يرد منه العود الى
حاله على اهل من حال الاستخلاف او اذا لم يعد لا الاول ممنوع والثاني
مسلّم لكن لم قلتم انه لم يعد الى حاله على وبيان ذلك انه لما عزله
عن الاستخلاف فقد عاد بعد العزل مستقلا بالرسالة عن الله لا عن موسى
وذلك اشرف من استخلافه عن موسى وعن السادس ان استخلافه في
حياته عليه السلام على المدينة فليس فيه ما يدل على بقائه خليفة بعد وفاته لما
سبق في قصة موسى ع وهرون وعن السابع انه لو لم وصيي وخليفتي من
بعدي يحتمل انه اراد بالوصية والخلافة على المدينة ويحتمل انه اراد به
في قضاء دينه وانجاز موعده ومع تطرق هذه الاحتمالات لا
يمكن التمسك به في وجوب خلافته وعن الثامن لا نسلم ان عليا
افضل من غيره لما سيأتي فلا نسلم ان امامة المفضول ممتنعة لما مر و
عن التاسع ان الكرامات المنقولة وان سلم صحة نقلها ووقوعها فلا
يلزم ان يكون اماما ولم ادعى الامامة قلنا لا نسلم انه ادعى الامامة
ولئن سلم انه ادعى الامامة له لا نسلم انه اظهر المعجز مطابقا وفق دعواه
حتى يلزم منه وجوب كونه اماما وعن العاشر لا نسلم ان غير علي لا يصلح للامامة
قوله وان غيره ظالم لسبق كفره قلنا لا نسلم سبق كفر غيره ولئن سلم فلا
نسلم ان غيره ظالم بعد الاسلام وزوال الكفر بل هو ظالم حال الكفر
فانه بعد الاسلام لا يكون الشخص كافرا حقيقة لان شرط صدق المشتق
حقيقة بقاء المشتق منه وعن الحادي عشر والثاني عشر لا نسلم ان
الامر بالمتابعة يقتضي ان يكون المأمور بمتابعته معصوما ولا نسلم

ان غير

ان غير علي غير معصوم هذا بعض ما اورد على هذه الوجوه المذكورة ويمكن
ان تزيف بوجوه اخر من المناقضات والمعارضات لكن فيما ذكرنا
كفاية فا ولان الجماعة غير علي ع غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم
ومخالفة ابو بكر كتاب الله في منع ارث رسول الله صلعم ورواه ونسخ فاطمة
فدكا مع ادعاء النحلة لها وشهد علي عليه السلام وام ايمن وصدقها الازواج
في ادعاء الحجرة لهن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز واوصى ان لا يصلي
عليها ابو بكر فدفنت ليلا ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم
ولقوله ان له شيطانا يعتريه ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى
الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه وشكّ عند موته في استحقاقه
للامامة ومخالفة الرسول عليه السلام في الاستخلاف عندهم وتولية
من عزله عليه وفي التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد التبعيد
وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي عليه السلام لم يول عليه احد وهو افضل
من اسامة ولم يول عملا في زمانه واعطاه سورة براءة فنزل جبرئيل
عليه السلام وامره برده واخذ السورة منه وانه لا يقرأها الا هو او احد
من اهله فبعث بها عليا عليه السلام ولم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع
يسار سارق واحرق بالنار ولم يعرف الكلالة ولا ميراث
الجدة واضطرب في احكامه ولم يحد خالدا ولا اقتص منه ودفن في
بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد نهى الله دخوله في حياته و
بعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار
وفيه فاطمة وجماعة بني هاشم وردّ على الحسنان لما بويع وندم على كشف بيت

فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه [illegible]
[illegible] موته في استحقاقه للامامة وانه قال عند موته وددت اني سألت
رسول الله صلعم عن هذا الامر فيمن هو فكنا لا ننازع اهله [illegible]
رسول الله صلعم في الاستخلاف [illegible] يقولون بالنص [illegible]
[illegible] الامامة [illegible]
[illegible] عمر بن الخطاب [illegible]
[illegible]
[illegible] جيش اسامة [illegible]
[illegible] ابو بكر وعمر وعثمان [illegible]
[illegible] اسامة على ابي بكر [illegible]
[illegible] افضل من اسامة [illegible]
[illegible] سورة براءة على الناس في الموسم [illegible] جبرئيل
[illegible] عليه السلام [illegible]
[illegible] السورة [illegible]
[illegible] لا يصلح للامامة [illegible]
[illegible] الاحكام [illegible] يسار سارق واحرق
بالنار [illegible] الكلالة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

احكامها الشرعية واضطرب في كثير من الاحكام وكان يستفتي الصحابة فيها
[illegible] للامامة [illegible] خالد بن الوليد قتل
مالك بن نويرة [illegible]
[illegible] ابو بكر [illegible]
من الكفار [illegible] ومنها انه دفن في بيت رسول الله [illegible]
[illegible]
[illegible] الى بيت امير المؤمنين لما امتنع عن بيعته فاضرموا النار [illegible]
فاطمة [illegible] بني هاشم واخرجوا عليا وضربوا فاطمة فالقت
[illegible] ابو بكر [illegible] الحسن والحسين [illegible]
منها انه ندم على كشف بيت فاطمة [illegible]
[illegible] ابي بكر [illegible]
[illegible] فاطمة [illegible]
[illegible] الكتاب [illegible]
[illegible] الحديث [illegible]
[illegible] الاحكام الشرعية [illegible]
[illegible] فاطمة ادعت فدكا [illegible]
[illegible]
[illegible] بشهادة [illegible]
[illegible]
[illegible]

فاطمة عليها السلام وامر عمر برجم امرأة حامل واخرى مجنونة فنهاه علي فقال
لولا علي لهلك عمر وتشكك في موت النبي عليه السلام حتى تلا عليه ابو بكر
انك ميت وانهم ميتون فقال كأني لم اسمع هذه الآية وقال كل افقه
من عمر حتى المخدرات لما منع من المغالات في الصداق واعطى ازواج
النبي عليه السلام واقرض ومنع فاطمة واهل البيت من خمسهم وقضى في
الجد بمائة قضية وفضل في القسمة ومنع المتعتين وحكم في الشورى
بضد الصواب وحرق كتاب فاطمة عليها السلام وولي عثمان من
ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا وآثر اهله بالاموال
وحمى لنفسه ووقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود
حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر
ونفاه الى الربذة واسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبهما
وخذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين عليه السلام الله قتله و
لم يدفن الا بعد ثلاث وغاب عن بدر واحد والبيعة اقول
لما اقام الدلائل الدالة على امامة علي رضي الله عنه اشار الى دلائل ومطاعن
تدل على ان غير علي لا يصلح للامامة فذكر اولا دليلا عاما على ان غيره
لا يصلح للامامة ثم ذكر الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية
ابي بكر للامامة ثم الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عمر لها
ثم الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عثمان رضي الله عنهم لها
اما الدليل العام فهو ان غير علي كانوا كافرين قبل بعثة النبي عليه السلام
والكافر هو الظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا

يصلح للامامة لما تقدم والجواب عنه قد تقدم اما الدلائل والمطاعن
الدالة على عدم صلاحية ابي بكر رضي الله عنه لها فمنها انه خالف كتاب
الله تعالى في منع ارث فاطمة عليها السلام من النبي عليه السلام حيث قال تعالى
وان كانت واحدة فلها النصف وبنى عدم ارثها على خبر رواه عن النبي
وهو قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وهو خبر واحد
لم يوافقه واحد من الصحابة على نقله ومنها انه منع فاطمة فدكا مع انها
ادعت ان النبي عليه السلام نحلها ولم يصدقها في دعواها مع انها معصومة لانها
من اهل البيت واهل البيت معصومون لقوله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت واستشهدت فاطمة عليا وام ايمن
ولم يعتبر شهادتهما وصدق ازواج النبي عليه السلام في ادعاء الحجرة لهن ولهذا عرف
عمر بن عبد العزيز كيفية القصة ورد فدكا على اولاد فاطمة ومنها ان
فاطمة اوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر غيظا عليه فدفنت ليلا لئلا يحضر
دفنها فلم يحصل ثواب الصلوة عليها لابي بكر ومنها قوله اقيلوني فلست
بخيركم وعلي فيكم فهذا الخبر ان كان صادقا لم يصلح للامامة وان كان كاذبا
فلا يكون معصوما فلا يكون صالحا للامامة ومنها قوله ان لي شيطانا
يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني فلا يخلو اما ان
يكون صادقا او كاذبا فان كان صادقا فيلزم منه ان لا يكون نبيا فلا يكون
معصوما وان كان كاذبا فلا يكون معصوما ايضا وغير المعصوم لا يصلح
للامامة ومنها ان عمر مع انه ولي بيعته وناصره والمتولي للعهد من بعده قد
نقل عنه ما يدل على ان بيعته فلتة لا عن اصل يبتنى عليه وهو قوله ان

والمتولي م

اصحاب رسول الله وانتقال فدك الى اولادها في عهد عمر بن عبد العزيز لا يدل
على خطأ ابي بكر ولا يخفى ذلك على من له ادنى تمييز وعن الثالث لا نسلم
ان فاطمة اوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر وعلى تقدير تسليمه لا يدل على
نقص ابي بكر لان تركها الوصية لاجل الغضب عليه لجواز ان يكون لها
غرض صحيح وعن الرابع انه لا يكون فيه ما يدل على عدم اهليته لانه يستلزم
اتفاق الامة عليه مع قولهم لا نقيلك ولا نستقيلك رضيك رسول الله
لديننا افلا نرضاك لدنيانا ولعل ذلك انما يكون للفرار من حمل اعباء المسلمين
والتقلد لامور الدين او الامتحان ليعرف الموافق من المخالف وغير ذلك
من الاحتمالات فلا ينتهض شبهة في نفي الاستحقاق للامامة وعن
الخامس لا نسلم ان هذا القول على تقدير صحته يستدعي معصيته فان
صدق الشرطية لا يقتضي وقوع الطرفين وعلى تقدير وقوع المعصية منه
لا يقتضي عدم استحقاقه للامامة فان الامامة غير مشروطة بالعصمة وعن
السادس ان قول عمر لا ينبغي ان يحمل على ان بيعة ابي بكر لم تكن صحيحة ولا
مجمعا عليها والا لكان طعنا في امامة نفسه ولا يخفى على عاقل ان عمر
في غاية العقل والكياسة والعاقل لا يقول ما يقدح في نفسه ومرتبته
فان ذلك غاية الخرق فلا يليق نسبته اليه بل المراد بقوله فلتة اي
بغتة فجاءة وقوله وقى الله شرها اي شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها
بين المهاجرين والانصار وقول الانصار منا امير ومنكم امير لا ان البيعة
كانت شرا وذلك لانه قد يضاف الشيء الى الشيء اذا ظهر عنده وان لم يكن
منه كقوله تعالى بل مكر الليل والنهار اضاف المكر الى الليل والنهار وليس

المكر منها

المكر منها بل الظاهر عندهما وقوله فمن عاد الى مثلها فاقتلوه اي الى المخالفة
الموجبة لتبديل الكلمة وعن السابع انه لا يدل على شكه في صحة امامته
بل يدل على طلب ما يقويه في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد فانه يحتمل
ان يكون الامامة في نفس الامر منصوصا عليها وان كان ذلك الاحتمال
بعيدا مع جزمه في الظاهر بنفيه وعن الثامن لا نسلم ان الاستخلاف
وتولية عمر مخالفة للرسول عليه السلام وانما يكون مخالفة له لو نص
الرسول على عدم الاستخلاف وتوليته وهو ممنوع ولا نسلم ان الحكم
وعمر بالدخول في جيش اسامة بل غايته ان عمر كان داخلا في جيش اسامة
لا مطلقا بل بالنظر الى عموم امر الرسول عليه السلام وكان ذلك لصلاح
الدين ولعله راى ان المصلحة في اقامة عمر في المدينة اكثر نفعا للدين
وتخصيص العموم بالراي جائز عند ابي بكر وعلى اصول اهل الحق كما عرف في
اصول الفقه وعن العاشر لا نسلم انه عليه السلام لم يوله شيئا في حال حياته
فانه قد امره على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة
بالناس في مرضه وصلى خلفه ويدل على ذلك ما روى ابن العباس
وما روى رافع بن ابي عمر بن عبد الله بن زمعة وما روي عن المغيرة
وما روى ابن عباس وما روى رافع عن ابي عمر عن ابيه ولئن سلمنا
انه لم يوله شيئا ولكن لا يدل ذلك على عدم اهليته للامامة ولا
نسلم انه عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج وبعث عليا
لقراءة سورة براءة وقوله لا يؤدي عني الا رجل مني قلنا انما كان ذلك
لانه كان من عادة العرب انهم اذا ارادوا اخذ المواثيق والعهود لا

يفعل ذلك الا صادرا عن اجتهاد او دليل من نص اعلمه من رسول الله صلعم
على سابق عهدهم وعن الحادي عشر انه ان اريد به انه ما كان جميع احكام
الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن لا يكون هذا
من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة يشاركون له في هذا المعنى ولا يقدح
ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الحل والعقد
والاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من
مداركها فهو ممنوع قوله انه قطع يسار سارق قلنا لعل ذلك من غلط
الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل ان يكون ذلك
في المرة الثانية على ما هو رأي اكثر اهل الفقه قوله انه احرق فجاءة
بالنار قلنا اذا كان مجتهدا وكل مجتهد يواخذ بما ادى اليه ظنه قوله
انه كان يقول انا مسلم قلنا لم يثبت ذلك فلعله ثبت عنده انه كان
زنديقا والزنديق غير مقبول التوبة على الرأي الصحيح واما قوله في مسئلة
الكلالة والجد فليس بدعا من المجتهدين ان يبحثوا عن مدارك الاحكام
ويسئلوا من احاط بها ولهذا رجع علي في حكم المذي الى قول المقداد
وفي بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع
وعن الثاني عشر انه لا نزاع انه وجب على خالد القصاص فانه قد قيل
انه انما قتله لما لم يتحقق منه الردة وتزوج بامرأته
في دار الحرب لانه من المسائل المشتهرة فيما بين اهل العلم وقيل انه ما
لم يقتل مالكا بل قتله بعض اصحابه خطأ لكنه مما ارتد وقيل
زوجته كانت مطلقة منه قد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لكونه

منه رحمه

عله

على القدح في امامة ابي بكر ولا على قصد عمر الى القدح فيهما بل انما انكر
لغلبة ظنه بخطائه كما ينكر بعض المجتهدين على بعض وعن الثالث
عشر ان دفنه في بيت رسول الله صلعم لا يدل على القدح فان الحجرة كانت
ملكا لعائشة وقد دفن فيها باذنها والمنع من دخول المؤمنين
بيت النبي حال حيوته دون اذنه لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في
بيته اذا كان ملكا لغيره وعن الرابع عشر ان تأخر علي عن بيعة ابي بكر لم يكن
عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطرو امر ولهذا اقتدى به ولم يخل
من عطائه وكان منقادا له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا
صلاحيته وصحة بيعته حتى قال علي عليه السلام خير هذه الامة بعد
النبيين والمرسلين ابو بكر وعمر والاخبار الدالة على بغض كل من
تخريجات الاعداء وتشنيعات المتعصبين من الاغبياء ولم ينقل شيء من ذلك
على السنة الثقات العدول من ائمة الرواة والدليل على صحة امامة
ابي بكر اتفاق الامة بعد وفاة رسول الله صلعم في السقيفة وعقد الامر
له واتباع الصحابة له في امر حروبه وموافقتهم له في غزواته و
نصبه الولاة والحكام ونفوذ اوامره ونواهيه وذلك شايع
ذايع علم بالتواتر علما لا ريب فيه واما الدلائل والمطاعن الدالة
على عدم صلاحية عمر للامامة فمنها انه غير عارف باحكام الشرع
فانه امر ان ترجم حاملا وامر ايضا ان ترجم مجنونة فقال له معاذ في
الاول ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على حملها فقال لولا معاذ
لهلك عمر وقال علي في الثاني القلم مرفوع عن المجنون فقال عمر لولا

صح

على إهلاك عمر ومنها أنه كان جاهلاً بالقرآن فإنه شكّ في موت
النبي صلعم فإنه لما قبض رسول الله صلعم كان يقول لا تتركون هذا
القول حتى تقطع أيدي رجال وأرجلهم ولم يسكن إلى موت النبي حتى
تلا أبو بكر عليه إنك ميت وإنهم ميتون وقوله تعالى أفإن مات أو قتل
انقلبتم على أعقابكم فقال عمر كأني لم أسمع هذه الآية وذلك يدل على
أنه لم يكن عارفاً بالقرآن ولا بآياته ومنها أنه كان ينهى ويمنع من المغالات
في مهور النساء حتى قامت إليه امرأة فقالت أما يقول الله تعالى وآتيتم
إحداهن قنطاراً فقال عمر كل الناس أفقه من عمر حتى المخدرات في
منها أنه كان يعطي أزواج النبي من بيت المال حتى كان أعطى عائشة
وحفصة عشرة آلاف درهم كل سنة وأخذ من بيت المال ثمانين
ألف درهم فأنكر عليه ذلك فقال كان ذلك على سبيل القرض ومنع
أهل البيت الخمس الذي أوجبه الله تعالى لهم ومنها ما روي أنه
قضى في الجد بمائة قضية وروي سبعين قضية ومنها أنه
فضّل في قسمة الغنيمة المهاجرين على الأنصار والأنصار على غيرهم
والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي صلى الله عليه وآله ومنها
أنه حرّم المتعتين فإنه صعد المنبر وقال أيها الناس ثلاث كنّ
على عهد رسول الله صلعم أنا أنهى عنهن وأحرمهن وأعاقب عليهن وهي
متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل ومنها أن عمر خالف رسول
الله صلعم حيث لم يفوض أمر الإمامة إلى اختيار الناس وخالف أبا
بكر حيث لم ينص على إمامة واحد معين بعده فاختار الشورى

وجعل

وجعل الإمامة في ستة نفر على الوجه المذكور في كتب التواريخ و
منها أنه لما طال النزاع بين أبي بكر وفاطمة ردّ أبو بكر فدكاً عليها
وكتب لها بذلك كتاباً فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر وسألها
فقصّت قصتها فأخذ منها الكتاب ومزّقه ودخل على أبي بكر و
عاتبه على ذلك والجواب عن الأول أنه لم يعلم بالحمل والجنون وقوله
لولا علي لهلك عمر وقوله لولا معاذ لهلك عمر أي بسبب ما كان نبّها له
من الشفقة يتعذر العلم بحالهما بعدا انهم لعدم المبالغة في البحث
عن حالهما وعن الثاني أن قصته في حال موت النبي صلعم لا يدل على جهله
بالقرآن فإن تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الأحوال
والذهول عن الجليات وخفاء الواضحات بسبب موت النبي حتى
نقل أن بعض الصحابة في تلك الحال صار أعمى وبعضهم أخرس و
بعضهم جن وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار مقعداً لا
يقدر على القيام فما ظنك بالغفلة عما قيل من الآيات وعن
الثالث أنه لم ينه عما اقتضاه الكتاب بل إنما نهاه على ظن أنه
إن كان تجاوز أثرها لكن تركاً أولى نظراً إلى أمر المعاش لا بالنظر إلى
الأمر الشرعي وقوله كل الناس أفقه من عمر فعلى طريق التواضع
وكسر النفس وعن الرابع أن ذلك ليس مما يوجب قدحاً فيه فإن مع
ما رآه في نظره واجتهاده من المصلحة في ذلك لم يحرم إعطاؤهن
ولعله إنما منع أهل البيت من الخمس لأنه اطلع في اجتهاده على
معارض اقتضى ذلك وتعارض به نص الكتاب وبالجملة فمحال المجتهد

الأمور الظنية بما هو ظاهر لغيره لا يوجب القدح فيه وإلا لزم ذلك
في كل واحد من المجتهدين المختلفين وهو باطل وعن الخامس أنه كان مجتهدا
كان يجب عليه اتباع ما أوجبه ظنه في كل وقت وعن السادس مثل
ما مر في الرابع وعن السابع أنه كان حرم المغنيين وكان منع على
خبر العمل لأنه ظهر عنده التحريم بذلك بعد الجواز والمجتهد تابع لما
أوجبه ظنه وعن الثامن أنه لا يكون مخالفا لفعله عليه السلام كما
أن تنصيص أبي بكر على خلافته واحد معين لا يكون مخالفا له كما مر
وعن التاسع أنه غير صحيح لأنه لم يروه واحد من الثقات الذين يعتمد على
رواياتهم والذي يدل على حقية إمامته أن أبا بكر كان إماما حقا لما بينا
وقد رآه أهلا للإمامة ووضع الأمر فيه وعهد إليه بالإمامة وأجمعت
الصحابة على جعل العهد طريقا في انعقاد الإمامة وكانت إمامته منعقدة
وبيانه من الله [illegible] وذلك ونقل بالتواتر نقلا لا ريب فيه وأجمع
الأمة من الصحابة على أن ذلك طريق في انعقاد الإمامة وقد تواتر
النبي يدل على أنه أهل للإمامة ما ورد في حقه من النصوص [illegible]
وقد بينا إجماعه ما قيل من البرهان وهذه وإن كانت آحادا لكن
أن مجموعها منزل منزلة المتواتر منها قوله عليه السلام اقتدوا باللذين
من بعدي أبي بكر وعمر وقوله عليه السلام في حق أبي بكر وعمر هما سيدا
كهول أهل الجنة وقوله عليه السلام لو لم أبعث لبعثت يا عمر [illegible]
أن جبرئيل نزل على محمد وقال له يا محمد ربك يقرئك السلام ويقول
لك اقرأ عمر السلام وقل له أن رضاه حكم وغضبه عز وقوله عليه السلام عمر

سراج أهل الجنة وقوله عليه السلام لو نزل من السماء عذاب
لما نجا منه غير عمر ولا منافاة بين هذا الحديث وبين قوله وما كان
الله ليعذبهم وأنت فيهم الآية جازمة في انتفاء العذاب عنهم
ورسول الله ص فيهم وهو في الخبر معلق على نزوله ونزوله عليهم
ممتنع والرسول فيهم ومما يدل على علو شأنه ما اشتهر وشاع
وذاع أنه نادى وهو بالمدينة يا سارية الجبل الجبل وكان سارية
بنهاوند فسمع صوته وانحاز إلى الجبل ومن ذلك ما ظهر من حسن
السيرة واستقامة الأمور وحمل الناس على المحجة البيضاء واستيصال
الكفار وإعلاء كلمة الإسلام شرقا وغربا وفتح البلاد واستقرار العباد
مع خشونته في الدين والتواضع لعباده ومن هو من المنزلة
من الله ومن رسوله وبإجماع الأمة وله هذه المناقب والصفات
يستبعد عند العقل العاقل [illegible] إلى ما قيل في حقه من الأكاذيب
والالتفات إلى ما لا أصل له عند الثقات وأما الدلائل الطاعن
الدالة على عدم صلاحية عثمان للإمامة منها أنه ولى أمور
المسلمين من ظهر فسقه وأحدثوا في أمور المسلمين ما أحدثوا منهم الحكم
فإنه أوى الحكم طريد رسول الله ص ورده ولم يرده رسول الله ولا
أبو بكر ولا عمر وولى الوليد بن عقبة فظهر منه شرب الخمر وصلى
بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه
ما أخرجه به أهل الكوفة وولى عبد الله بن أبي سرح مصر فأساء
التدبير فشكاه أهلها فتظلموا منه وولى معاوية الشام فظهر منه الفتن

العظيمة وولى اقاربه ورفع ابنا ابي معيط على رقاب الناس حتى عزله
عن ذلك وكراهية الناس لهم ومنها انه آثر اهله بالاموال وفرقها
عليهم وبذر في التفريق حتى نقل عنه انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعما
ئة الف دينار ومنها انه حمى لنفسه وذلك مناف للشرع ومنها انه وقع منه
اشيا منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى كسر ضلعين من اضلاعه
عند احراقه مصحفه وحرمه العطا سنتين ثم مات من ذلك الضرب وضرب
عمارا حتى فتق امعاءه ونفى ابا ذر ونفاه من الشام الى الربذة وكان
حبيب رسول الله صلعم من غير ذنب ومنها انه اسقط القود عن عبيد الله بن عمر
قاتل الهرمزان وكان مسلما واسقط حد شرب الخمر عن الوليد بن عقبة
وقد وجب القود والحد عليهما فخرج علي وقال لا يبطل حد الله
وانا حاضر ومنها ان الصحابة خذلوا عثمان حتى قتل وقال علي الله قتله
ولم يدفن الا بعد ثلاثة ايام وعابوا غيبته عن بدر واحد والبيعة
لخ على عدم صلاحيته للامامة والجواب عن الاول انه انما رده لان
عثمان كان قد استاذن رسول الله في رده فاذن له في ذلك فلم يتفق
رده في زمن النبي صلعم حتى آل الامر الى ابي بكر وعمر فذكر لهما ذلك فطلبا
شاهدا آخر على ذلك فلم يتفق حتى آل الامر اليه فحكم بعلمه قوله انه ولى
الوليد قلنا انما ولاه لظنه اهلا للولاية وليس شرط الوالي ان يكون معصوما
ولا جرم لما ظهر منه الفسق عزله وحده وعلى هذا يخرج الجواب عن كل
من ولاه وظاهرهم الصلاح وان لم يكن في نفس الامر صالحا ولذا ولى
اقاربه لانهم كانوا اهلا للولاية ولا نسلم ان عمر نهاه عن رفع ابنا ابي معيط

حتى ... (margin)

الهرمزان (margin)

وكراهية

وكراهية الناس لهم ممنوعة وكراهية البعض لا تقدح اذ الوالي لا يرضى عنه
الثاني لا نسلم انه آثر اهله باموال بيت المال بل اعطاهم من ماله وهو كان متمولا
وايثار الاقارب باموال الخاصة مستحسن وعن الثالث انه لم يخص
بالحمى فانه كان في زمن الشيخين فان قيل انه قد زاد قلنا لاحتمال زيادة
المواشي والامور المصلحية انما تختلف باختلاف الاوقات بالزيادة و
النقصان وعن الرابع لا نسلم انه وقع منه في حق الصحابة اشيا منكرة
قوله انه ضرب ابن مسعود قلنا ان صح ضربه فقد قيل انه لما اراد عثمان
ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب
الله تعالى طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان
فادبه على ذلك ولا نسلم انه مات من ذلك وانما حرمه العطا سنتين
لانه راى صرفه الى من هو اولى منه او لانه قد استغنى عنه قوله ضرب عمارا
قلنا انما فعل ذلك بطريق التاديب لانه روي انه دخل عليه واساء
الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز التجري بمثله على الائمة وللائمة
التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه
لانه وقع من ضرورة فعل ما هو جائز له كيف وانما ذكرتم لازم على
الشيعة حيث ان عليا رض قتل اكثر الصحابة في حروبه فاذا جاز القتل للمصلحة
جاز التاديب له قوله ضرب ابا ذر قلنا لانه بلغه انه كان في الشام اذا
صلى الجمعة واخذ الناس في مناقب الشيخين يقول لهم لو رايتم ما
احدث بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا
الطيبات وكاد يفسد بذلك الامور ويشوش الاحوال استدعاه

من النار وكان اذا رأى عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها
جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك فادبا
وللامام ذلك بالنسبة الى من اساءة ادبه عليه وان افضى ذلك الى
التلف لا كما قال عثمان اما ان تكف واما ان تخرج الى حيث شئت
فخرج الى الربذة غير منفي ومات بها رضي الله عنه وعن الخامس لان قتله
اسقط القود وشرب الخمر فقد لا يقتل عبد الله بن عمر قلنا لانه كان مجتهدا
وقد قال هذا القتل جرى في غير سلطاني فلا يكون في حكمه وذلك لانه قبله
قبل عقد الامامة لعثمان وهذا مذهب ابي حنيفة واما الحد في
الشرب ليكون على ثقة من شربه الخمر ولهذا الحد على بعد ذلك وعن
السادس ان الصحابة ما خذلته الا لعلمهم بان الشغبان والاوباش
قد تمالوا على قتله بحيث لا يمكن دفعهم ونسبة الاساءة الى الشغب
والاوباش اولى من نسبة التزوير والكذب اليه واما قول علي رضي
الله عنه ان الله قتله سيقتل بقوله وانا معه ويكون نعمة اسيقتلني
ولم يرد به انه معه اعان على قتله وانما ذكر مثل هذا اللفظ رضا
للفريقين ومداراة للحزبين حتى لا يختل عليه الامر بتشويش الحال
الذي يدل على ذلك ما روي انه قال والله ما قتلته ولا مالات على
قتله وانه قد انفذ الحسن والحسين يستاذنه في نصرته فقال عثمان
لا حاجة الى ذلك والذي يدل على صحة امامته ان عمر جعل الامامة شورى
في ستة علي وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن
ابي وقاص لانه كان يراهم افضل خلق الله في زمانهم وان الامامة غير

ما علم

صالحة لمن عداهم وقال في حقهم مات رسول الله صلعم وهو عنهم راض
الا انه تردد في التعيين ولم يترجح في نظره واحد منهم على الباقين
واراد ان يستظهر براي غيره في التعيين يدل على ذلك قوله ان تساوي
اثنين لاربعة فكونوا مع الاربعة وميلانه الى الكثرة وانما اغلب على
الظن فان استووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولهذا
فانه لو يعين واحدا منهم للصلاة عليه مخافة ان يقال ما ال اليه عينه
بل دعي بذلك الى صهيب ثم اتفق المسلمون بعد على عثمان لاجماعه
شرائط الامامة وتحققها فانه كان فيه فضائل كثيرة ومناقب مشهورة
ما اخفى انه جهز جيش العسرة وسهل بئر رومه وزاد في مسجد
رسول الله صلعم وجمع الناس على مصحف واحد بعد ما كاد وقوع الاختلاف
بين الناس في القرآن واختيار النبي له في تزويج ابنته وقوله عم
لما ماتت الثانية لو كانت لنا الثالثة لزوجناك وما اشتهر من
كف النبي رجله عند دخول عثمان عليه وقوله في حقه كيف لا استحيي
ممن تستحيي منه الملائكة وقوله عم وزنت بامتي فوضعت في كفة
وامتي في كفة فرجحت بامتي ثم وضع ابو بكر مكاني فرجح بامتي ثم وضع
عمر مكانه فرجح بهم ثم وضع عثمان مكانه فرجح بهم ثم رفع الميزان وكان
مع ذلك كله من الزهاد والعباد والمجتهدين يختم القرآن في كل ليلة
في ركعة واحدة حتى نزل في حقه قوله تعالى امن هو قانت اناء الليل
ساجدا وقائما يحذر الاخرة ويرجو رحمة ربه قال وعلي عليه السلام
افضل الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايع النبي باجمعها

يبلغ احد درجته في غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر و
حنين وغيرها ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول
ورجوع الصحابة اليه في اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال النبي صلعم اقضاكم
علي واستناد الفضلاء في جميع العلوم اليه واخبر هو عن نفسه بذلك ولقوله تعالى
وانفسنا ولكثرة سخائه على غيره وكان ازهد الناس بعد النبي عليه
السلام واعبدهم واحلمهم واشرفهم خلقا واقدمهم ايمانا وافصحهم
لسانا واسدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله وعمته واختصاصه
بالقرابة والاخوة ووجوب المحبة والنصرة ومساواته للانبياء واخبار
الطاير والمنزلة والغدير وغيرها ولانتفاء سبق كفره ولكثرة الانتفاع
به وتميزه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية قال لما
فرغ من المطاعن شرع في بيان افضلية علي على غيره من الصحابة
اختلف الناس ههنا فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر افضل من علي و
ذهبت الشيعة الى ان عليا افضل واحتج المصنف عليه بوجوه
منها ان عليا كرم الله وجهه اكثر جهادا واعظم بلاء في غزوات النبي
عليه السلام مثل غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر وحنين
وغيرها من الغزوات وذلك معلوم متواتر مبين في مواضعه فيكون
افضل لقوله تعالى فضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما ومنها
ان عليا رضي الله عنه اعلم الصحابة يدل على ذلك قوة حدسه وشدة
ملازمته للرسول وكثرة استفادته منه ورجوع الصحابة اليه في اكثر
الوقايع المشكلة والمسائل المعضلة بعد غلطهم فيها وقوله عليه السلام

اقضاكم

اقضاكم علي ولا يقضي اعلم لاحتياجه الى جميع انواع العلوم واستناد العلما
والفضلا في جميع العلوم اليه كما هو مذكور في مواضعه واخبر علي عن نفسه
مثل قوله عليه السلام والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية
بتوراتهم واهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم ولا شك انه صادق واذا كان اعلم يكون افضل لقوله تعالى قل
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ومنها قوله تعالى وانفسنا
وانفسكم بيانه ان النبي صلى الله عليه وآله دعا عليا الى ذلك المقام
وذلك يدل على انه افضل من جميع الصحابة وبيان دعائه اليه ما ورد
فيه من الاخبار الصحيحة وايضا فان قوله تعالى وانفسنا ليس المراد به
نفسه لان الانسان لا يدعو نفسه كالامر نفسه وليس المراد فاطمة
والحسن والحسين لانهم قد دخلوا في قوله تعالى وابناءنا وابناءكم ونساءنا
ونساءكم فلا بد وان يكون شخصا اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين
وليس ذلك الا عليا بالاجماع فتعين ان يكون عليا وبيان دلالته كونه
افضل الصحابة ان دعاءه الى المباهلة يدل على انه عليه السلام في غاية
الشفقة والمحبة لعلي ولا يقال انا نقول ان الرسول ليس بصدد
ذلك الامر من حيث انه لم يدع للمباهلة من يحبه ويخاف عليه العذاب
لزيادة الشفقة والمحبة لانه دعا الى المباهلة انما لا يكون لزيادة قربه
او لكونه افضل والاول باطل لان الاكثر كانوا في القرابة سيان وما كان
علي اقرب من اخيه عقيل لتساويهما في القرابة فلم يبق الا كونه افضل
ومنها ان عبادته اكثر من عبادتهم يدل على ذلك ما اشتهر عنه من

بين اهل

ايثاره المحاويج على نفسه واهله بقوت يسع شدة احتياجهم حتى تصدق في
الصلوة بخاتمه على المسكين ونزل في حقه ويطعمون الطعام على
حبه مسكينا ويتيما واسيرا وانه ازهد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله يدل على ذلك
اشتهر منه من التخشن في الماكل والملابس وترك التنعم حتى قال
للدنيا طلقتك ثلاثا مع انفتاح ابواب الدنيا عليه ومنها انه اعبدهم فانه روي
انه كرم الله وجهه صار جبهته كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ
على النوافل وكان احلمهم فانه عفا يوم الجمل عن مروان بن الحكم مع شدة عداوته
لعلي وعفا عن اهل البصرة مع محاربتهم له واحسنهم خلقا واطلقهم
وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته ومنها انه اقدمهم ايمانا
يدل على ذلك ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله بعث يوم الاثنين
واسلم علي يوم الثلاثا ولا اقرب من هذا الدرج وقوله اولكم اسلاما علي
بن ابي طالب وما روي عن علي انه كان يقول انا اول من صلى واول من
آمن بالله ورسوله ولا سبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا
بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدمهم
من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون
اولئك المقربون وبتقدير ان لا يكون ايمانه سابقا على ايمان الصحابة
علمنا بانه كان سابقا على ايمان ابي بكر لبعد ذلك قوله رضي الله عنه على
المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت قبل ان آمن ابو بكر و
اسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر ومنها
انه افصحهم واعلمهم بعد رسول الله حتى قيل لكلامه انه فوق كلام المخلوق

ودون كلام الخالق ومن كلامه يتعلم الفصحاء اصناف الفصاحة
والبلاغة ومنها انه اسدهم رايا واحسنهم تدبيرا يدل على ذلك انه اشار
الى عثمان بامور صلاحه وصلاح المسلمين ومنها انه اكثرهم حرصا على اقامة
حدود الله لم يتساهل في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والحمية ومنها
انه احفظهم لكتاب الله العزيز فان اكثر الائمة القراء يسندون قراءتهم
اليه كابي عمرو وعاصم وغيرهم لانهم يرجعون الى ابي عبد الرحمن السلمي وهو
تلميذ علي فيكون افضل من غيره من الصحابة ومنها انه اخبر عن الغيب في
مواضع كثيرة كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجد اصحابه في القتلى
قال والله ما كذبت ولا كذبت فاعتبر القتلى حتى وجد فشق قميصه وكان على
كتفه سلعة كثدي المرأة عليها شعر واخبر بقتل نفسه في رمضان و
بولاية الحجاج ومنها انه كان مستجاب الدعاء كما هو مشهور ان الله تعالى اجاب
له في مواضع كثيرة ومنها انه قد ظهر المعجزات وقد اشار الى ذلك فيما تقدم
ومنها ان عليا اختص بالقرابة والاخوة فانه عليه السلام لما آخى بين الصحابة جعل
عليا اخا لنفسه ومنها ان عليا اختص بوجوب محبته فانه كان من
اولي القرابة ومحبة اولي القربى واجبة لقوله تعالى قل لا اسالكم
عليه اجرا الا المودة في القربى ومنها انه اختص بنصرة رسول الله يدل عليه قوله
تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد
بصالح المؤمنين علي بن ابي طالب هكذا نقله ابو صالح عن ابن عباس ومحمد
بن علي بن جعفر كما نقل الثعالبي وغيره في تفسيره والمراد بالمولى ههنا الناصر
والنصر المقترن بين الله وجبرئيل وعلي وذلك يدل على انه افضل لان

ظاهر الآية للحصر لو لم يكن للحصر لما كان للتخصيص بذكراته وجبرئيل وعلي فائدة
وتقديره انه لا ناصر لمحمد غير الباري وجبرئيل وعلي واختصاص علي بالنصرة دون
باقي الصحابة دليل على انه افضل منهم نظرا الى ان نصرة النبي افضل العبادات
ومنها ان عليا كان للانبياء المتقدمين مساويا يدل على ذلك قوله عم من اراد ان
ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في
هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب فيجب مساواته
للانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة فكان افضل من
باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل ومنها خبر الطائر بيان
ذلك انه عليه السلام اهدي له طائر مشوي فقال اللهم آتني باحب خلقك
اليك ياكل معي فجاء علي واكل والاحب الى الله هو من اراد الله زيادة ثوابه
وليس في ذلك ما يدل على كونه افضل من النبي والملائكة لانه قال ائتني باحب
خلقك اليك والاتي به الى النبي يجب ان يكون غير النبي فكانه قال احب
خلقك اليك غيري ولقوله ياكل معي وتقديره ائتني باحب خلقك اليك
ممن ياكل معي والملائكة لا ياكلون وبتقدير عموم اللفظ للكل فلا بد من
تخصيصه بالنسبة الى النبي والملائكة تخصيصه بالنسبة الى غيرهما ومنها خبر
المنزلة وهو قوله عم انت مني بمنزلة هرون من موسى وكان هرون افضل الامة في
زمانه عند موسى فلا بد وان يكون علي كذلك ومنها خبر الغدير وهو قوله عم من
كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل
من خذله وادر الحق معه كيف ما دار وقد ثبت ان المراد بالمولى ههنا الاولى بالتصرف
فيكون افضل ومنها خبر خيبر ان ذلك انه بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث

عمر فرجع

عمر فرجع منهزما فغضب رسول الله لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال
لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار
فتعرض لها المهاجرون والانصار فقال عم اين علي فقيل انه ارمد العينين فتفل
في عينيه ثم دفع الراية اليه وذلك يدل على انه عم وصفه بصفة مفقودة فيمن تقدم
فيكون افضل منهما ويلزم منه ان يكون افضل من جميع الصحابة ومنها
منها ام
انه ما اختفى سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل من حين بلوغه كان مسلما
مومنا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي عم كفرة ولا شك
ان المومن الموحد الذي لم يزل كذلك عن الشرك والكفر افضل من غيره ومنها
ان عليا اشجع الصحابة واكثرهم انتفاعا بغيرهم يدل على ذلك كثرة
وشدة بلائه ووقوع شوكة الاسلام به حتى قال رسول الله يوم الاحزاب
لضربة علي خير من عبادة الثقلين ومنها اختصاصه بالكمالات النفسانية
والبدنية والخارجية كالعلم والزهد والكرم والشجاعة وحسن الخلق
وغيرها من الفضائل وشدة البأس والقرب من رسول الله نسبا وصهرا
وانه ابن عم رسول الله وزوج البتول وابو السبطين وقد اشار الى تفاصيل
ذلك في مواضع متكثرة ولقائل ان يقول لا نسلم ان عليا اكثر جهادا
وعلى تقدير ان يكون اكثر جهادا بالقتال ومبارزة الابطال من غيره فليس
في ذلك ما يدل على انه افضل من غيره مطلقا لجواز ان يختص غيره بفضيلة
لا توجد فيه كالجهاد مع النفس بالعبادات والجهاد مع العدو باقامة
البراهين ودفع الشبهات او غير ذلك ولا نسلم ان عليا عليه السلام اعلم الصحابة
وقوله اقضاكم علي لا يدل على انه اعلم لجواز ان يحتاج اليه في جميع انواع

العلوم التي تتعلق بها القضايا وفصل الخصومات ولا بد أن ذلك يحمل على أنه قد بلغ في
كل واحد منها إلى الغاية القصوى والنهاية العليا وعلى هذا إذ كان أعلم
من غيره من جهة اشتماله على أصول العلم فلعل غيره أعلم منه ببلوغه في آحاد
العلوم الغاية التي لم يبلغها علي ولئن سلم أنه أعلم الصحابة وأنه أفضل
بالنسبة إلى فضيلة العلم فلا يلزم أن يكون أفضل من غيره مطلقا لجواز
اختصاص غيره بفضيلة غير فضيلة العلم يكون بها أفضل من علي ولا
نسلم أن الله دعا إلى المباهلة عليا فإنه روي أن المراد قرابته وخدمه
بل لذلك ذكرهم بصيغة الجمع ولو كان المراد به عليا لكان مجازا وإلا
عدمه ولا نسلم أنه ليس المراد من قوله وأنفسنا نفسه قوله الإنسان
لا يدعو نفسه قلنا إن أردتم أنه لا يدعو نفسه حقيقة فمسلم وإن
أردتم به أنه لا يدعو نفسه مجازا فممنوع فإن من أراد من نفسه شيئا
يصح أن يقال دعا نفسه إلى ذلك الشيء وهو وإن كان مجازا لكن حمله
على علي أيضا مجاز فإن عليا ليس هو نفس النبي حقيقة وليس أحد المجازين
أولى من الآخر ولئن سلم أن عليا هو المدعو إلى المباهلة لكن لا نسلم أنه يلزم
من ذلك أن يكون أفضل من الصحابة قوله لأن دعوته إلى المباهلة
تدل على أن النبي في غاية الشفقة على المدعو قلنا مسلم ولكن لا نسلم أن يكون
ذلك لزيادة قربه من النبي ولزيادة فضله لا نسلم الحصر إذ يمكن أن
يكون ذلك لمجموع أمور لا وجود لها في غير المدعو وهي أصل القرابة
وأصل الفضل مع زيادة الألف وكثرة معاشرة لا زيادة الفضيلة وحينئذ
أمكن اختصاص علي بهذه الأمور دون غيره من الصحابة وهو

قلنا م

لأم

كذلك

كذلك ولا نسلم أن ما اشتهر ونقل من سخاوته وزهده وحسن خلقه
وعلمه وعبادته وطلاقة وجهه يدل على أنه أزهد وأفضل من غيره
في هذه الصفات بل غايته أنه يدل على اتصافه بهذه الصفات واتصافه
بهذه الصفات لا يقتضي زيادته على غيره في هذه الصفات ولا نسلم
أن إيمانه سابق على إيمان جميع الصحابة فإنه روي أنه عليه السلام قال ما عرضت
الإيمان على أحد إلا وكان له كبوة غير أبي بكر فإنه لم يتلعثم وذلك يدل على
أن أبا بكر سبقه إلى الإيمان على من عداه لأنه لو لم يكن كذلك لكان تأخره في
الإيمان لا لعدم إجابته بل لتقصير النبي عم في دعائه وذلك يخل بعصمة النبي
وإن سلم أن إيمانه سابق على إيمان أبي بكر إلا أن إسلام أبي بكر بعد البلوغ وإسلام
علي قبل البلوغ بدليل ما نقل عنه من الشعر وهو قوله سبقتكم إلى الإسلام
طرا غلاما ما بلغت أوان حلمي وإسلام العاقل أفضل من إسلام الصبي
لأن صحة إسلام العاقل البالغ متفق عليها وصحة إسلام الصبي مختلف
فيها ولئن سلم أن من سبق إلى الإسلام أفضل لكن من جهة سبق الإسلام
لا مطلقا ولا نسلم أنه أفصحهم وعلى تقدير التسليم فلا نسلم أن الأفصح أفضل ولئن
سلم أنه أفضل فلا يكون أفضل مطلقا بل غايته أنه أفضل في هذه الصفة
ولا نسلم أنه أشدهم بلاء وما نقل عنه من الأشياء في عمر وعثمان لا
يدل إلا على صحة رأيه في هاتين الصورتين ولا يدل على أنه أشد بلاء
من جميع الصحابة وأما شدة حرصه على إقامة الحدود وحفظه لكتاب
الله العزيز وإخباره بالغيب واستجابة دعائه وظهور الكرامات منه واختصاصه
بالقرابة فيدل على فضله ولا يدل على أنه أفضل من غيره ولا أنه

أبي بكر

بالنصر لرسول الله ولا نسلم ان المراد من صالح المؤمنين علي بل المراد به
خيار المؤمنين هكذا ذكره اكثر المفسرين وقال الضحاك المراد به ابو
بكر وعمر وقال العلائي زايد المراد به الانبياء ولا نسلم ان مساواته لكل
نبي في صفة توجب مساواته لكل واحد منهم في الفضيلة والا لزم
خلافا للاجماع وان يكون افضل من كل واحد منهم وهو باطل واذا لزم
ان يكون مساويا لهم في الفضيلة لم يفد الاستدلال به وحديث
الطير لا يدل على انه احب الخلق مطلقا بل امكن ان يكون احب الخلق اليه في
الاكل معه دون شيء آخر اذ يصح الاستفسار بان يقال احب خلقك اليك
في كل شيء او في بعض وعند ذلك فلا يلزم من زيادة ثوابه في بعض
الاشياء زيادة الزيادة في كل شيء لجواز ان يكون لغيره مزيد ثواب
في شيء آخر فان قيل فعلى هذا التقدير اي فائدة في قوله اللهم ائتني باحب
خلقك اليك قلنا الفائدة في تخصيصه ممن ليس احب عند الله من
وجه وحديث المنزلة مر الكلام عليه واما قوله عليه السلام من كنت مولاه
فعلي مولاه فلا يدل على انه افضل واما حديث خيبر فلا يدل الا على
ان عليا افضل من ابي بكر وعمر بل غايته انه يجمع ما وصفه به من
كونه محب الله ورسوله ومحبه الله ورسوله وانه كرار غير فرار لم يجتمع
فيهما ويجوز ان يكون عدم الاجتماع فيهما يحقق فرارهما ولا يلزم من
ذلك ان يكون افضل منهما بالنظر الى هذا الوجه ولا يلزم ان يكون افضل
منهما مطلقا لجواز ان يكون كل واحد منهما افضل من علي من وجه آخر ولا
ان انتفا سبق كفره يدل على انه افضل وانما يلزم ان يكون سبق كفرهم

بعد بعثة الرسول واما على تقدير سبق الكفر قبل البعثة فلا نعم ولئن سلمنا ان
انتفا سبق الكفر مطلقا يوجب الافضلية لكن لا نسلم انه يوجب الافضلية
مطلقا ولا نسلم ان انتفاع المسلمين بعلي اكثر من انتفاعهم بغيره فان
انتفاع المسلمين بابي بكر وعمر اكثر ولا يخفى ذلك على من نظر في حالهما
ونصرتهما للدين فان الاسلام لا يقوى باحد كما قوي بابي بكر وعمر واما اتصافه
بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية فيدل على انه كان كاملا
فاضلا ولا يدل على انه افضل من غيره من الصحابة ولئن سلمنا ان الوجوه التي
ذكرت دالة على ان عليا افضل من باقي الصحابة الا انه معارض بما
يدل على ان ابا بكر افضل منه من ذلك قوله تعالى وسيجنبها الاتقى
الذي يؤتي ماله يتزكى قال اكثر اهل التفسير انها نزلت في حق ابي بكر
وعليه اعتماد العلماء فيكون ابو بكر موصوفا بكونه اتقى والاتقى هو
الاكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والاكرم عند الله
هو الافضل ومنها قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر امر
كل واحد بالاقتداء بهما ابن خلفه علي ويلزم ان يكون مفضولا بالنسبة الى
ابي بكر لانه ان لم يكن مفضولا فاما مساويا او افضل فان كان مساويا لزم
الترجيح بلا مرجح وان كان افضل فينبغي ان يكون الامر بالعكس ومن ذلك ما
روي ان ابا الدرداء كان يمشي امام ابي بكر فقال له النبي عليه السلام اتمشي
امام من هو خير منك فقال ابو الدرداء هو خير مني فقال له النبي عليه
السلام ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل
افضل من ابي بكر ومن ذلك قوله عليه السلام لعلي ابو بكر وعمر هما سيدا

كونوا اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين ومن ذلك قوله عليه السلام
لا ينبغي لقوم يكون فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره ومن ذلك امره عليه
السلام ان يؤم الناس ابو بكر وتقديمه في الصلاة مع انها افضل العبادات
يدل على انه افضل ومن ذلك قوله عم يابى الله ورسوله الا ابا بكر ومن ذلك
قوله عليه السلام ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا
يختلف عليه اثنان ومنه قوله عم خير امتي ابو بكر ثم عمر ومن ذلك قوله
ع وقد ذكر ابو بكر عنده واين مثل ابو بكر كذبني الناس وصدقني
وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي
ساعة الخوف ومنه قول علي كرم الله وجهه خير الناس بعد النبيين ابو
بكر ثم عمر الله اعلم ومنه ما روي عنه كرم الله وجهه انه قيل له ما توصي
فقال ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن اذا اراد الله بالناس خيرا فسيجمعهم
على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم ومنه قوله عليه السلام لو كنت متخذا
خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي
اوجبت له الصحبة في الغار وخليفتي في امتي واعلم انه يجب تعظيم جميع
اصحاب رسول الله والكف عن مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك التعصب
والبغض على بعضهم وترك الافراط في محبتهم بحيث يؤدي الى
القدح في غيرهم فان الله تعالى مدحهم في مواضع كثيرة من القرآن و
قد اثنى رسول الله صلعم وهم بذلوا الجهد في نصرة رسول الله صلعم بالجهاد
وصرف الاموال فكيف يجوز للمؤمن بالله ورسوله ان يبغض من هو
موصوف بهذه الصفات قال والنقل المتواتر دل على الاحد عشر و

ثم عمر

عليهم

العصمة

٢٨٤

العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات ومحاربوا علي عليه السلام
كفرة ومخالفوه فسقة اقول لما ذكرنا ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم
علي اراد ان يشير الى باقي الائمة وهم احد عشر الحسن والحسين ثم زين العابدين
ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم موسى الكاظم ثم علي الرضا ثم محمد الجواد ثم
علي الهادي ثم الحسن العسكري ثم الامام المنتظر واحتج على امامتهم
على هذا الترتيب بوجوه الاول النقل المتواتر في الشيعة قرنا بعد
قرن وخلفا بعد خلف فانه دال على امامة هؤلاء ومنه ما روي انه
عليه السلام قال للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة
تاسعهم قائمهم ومنه ما روى مسروق بينا نحن عند عبد الله بن مسعود
اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة فقال
انك لحدث السن وان هذا شيء ما سألني عنه احد نعم عهد الينا نبينا
ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل الثاني ان الامام
يجب ان يكون معصوما وغير هؤلاء ليس معصوما اجماعا فتعينت
العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وذلك باطل الثالث ان
كل واحد من هؤلاء متصف بالكمالات النفسانية والبدنية و
الخارجية ويكمل غيره وهذا دليل على استحقاقه للخلافة لانه افضل
من اهل عصره ولا يجوز العقل تقديم المفضول على الفاضل وفي هذه
الوجوه نظر لا يخفى على المتأمل ولما فرغ من بيان الامامة اشار الى ان محاربي
علي كفرة ومخالفيه فسقة اما الاول فلقوله عم حربك حربي يا علي ولا
شك ان محارب الرسول كافر واما الثاني فلان حقيقة امامته

اشارة

فمتابعته واجبة فمن خالفه يكون متبعا غير سبيل المؤمنين ومن يتبع غير
سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والجواب أنه إنما
يكون مخطئا ظاهرا فيكون من الفئة الباغية إن كان محاربته عن
شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين وأما مخالفه فلا
أما أن يكون عن اجتهاد أو لا فإن كان الأول فالظاهر أن خطأه لا ينتهي إلى
التفسيق لأنه مجتهد والمخطئ في الاجتهاد لا يكون فاسقا وإن كان الثاني
فلا شك في فسقه وكذا مخالفة سائر الخلفاء الراشدين

بلغ تصحيحا

المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك

حكم المثلين واحد والسمع دل على إمكانه والتماثل والكرية وعدم
الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة أقول لما فرغ من المقصد الخامس
شرع في المقصد السادس في المعاد وما يتبعه من الوعد والوعيد ولما
كان هذه المباحث متوقفة على بيان جواز عالم آخر مثل هذا أشار إلى الحكم
واحتج عليه بالعقل والسمع أما العقل فلأن العالم المماثل لهذا العالم مثل هذا العالم
وحكم المثلين ممكن الوجود واحد فإن أحد المثلين من الممكنات إذا كان ممكنا
وجوده كان مثله أيضا ممكنا وجوده فمثل هذا ممكن وجوده واحتج من
زعم أن مثل هذا العالم ممتنع بوجهين الأول أن الأفلاك بسيط لما سبق فشكله
كري فلو فرض عالم آخر كان كريا فيفرض بين العالمين خلاء وهو محال الجواب

العالم

العالم

عندنا لا نسلم أن العالم كرة وليس إلا كرة ولكن لا نسلم وجوب الخلاء على
تقدير عالم آخر لجواز أن يكون كل من العالمين في ثخن جرم محيط بهما كما يكون
التداوير في ثخن الأفلاك فلا يكون الخلاء الثاني لو وجد عالم آخر مثل هذا
العالم لكان فيه العناصر الأربعة فإن لم يطلب كل عنصر من هذا العالم لزم
أن لا تكون الطبايع في مقتضياتها وإن طلب لزم أن يكون في الأكثر الآخر
بالقسر دائما والجواب بأنا لا نسلم أنه يلزم اختلاف المتفقات بالطبايع في
مقتضياتها على تقدير أن لا يكون طالبة لهذه الأمكنة لجواز أن تكون
مخالفة لطبايع هذه العناصر وإن كانت مماثلة لها في الجسمية قال وإمكان
يعطي جواز العدم والسمع دل عليه ويتأول في المكلف بالتفريق كما في قصة
إبراهيم أقول اختلفوا في أن العالم هل يصح عدمه أم لا فمنعه جمع من
الفلاسفة عقلا وذهب الكرامية والجاحظ إلى أن العالم يمتنع
فناؤه وذهب الأشعرية وأبو علي إلى جواز فناء العالم عقلا وذهب أبو هاشم
إلى أنه إنما يعرف بالسمع ثم إن الأشاعرة قالوا إنه يفنى بأن لا يجدد الله تعالى
بقاء الأعراض التي تحتاج الجواهر إلى وجودها أما القاضي أبو بكر فقال في
بعض المواضع إن تلك الأعراض هي الأكوان وقال في بعضها إن الله يخلق
بلا واسطة وقال في موضع آخر إن الجوهر يحتاج إلى نوع من كل جنس من أجناس
الأعراض فإذا لم يخلق أي نوع كان انعدم الجوهر وقال إمام الحرمين مثل ذلك
وذهب بعضهم إلى أنه إذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وذهب أبو الهذيل
إلى أنه تعالى قال له كن فكان فيقول له افن فيفنى وذهب أبو علي وأبو هاشم
إلى أن الله تعالى يخلق الفناء وهو عرض يفني جميع الأجسام وهو لا يبقى وقال

ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال الباقون بان فناء واحدا يكفي لافناء الكل فهذه
هي المذاهب واحتج المتكلمون على جواز العدم بالامكان فانه قد ثبت ان العالم
ممكن الوجود فيستحيل ان يجب بالذات او يمتنع بها لامتناع الانقلاب فيجوز
العدم عليه كما جاز الوجود له والى هذا اشار بقوله والامكان يعطي جواز
العدم والدلائل السمعية دلت على وقوع العدم مثل قوله تعالى هو الاول
والاخر فان الاخر في حق الله لا يكون متصورا الا بان يبقى بعد فناء الممكنات
ومثل قوله كل شيء هالك الا وجهه وقوله ومتناول في المكلف بالتفريق اشارة
الى جواب دخل مقدر تقريره ان القول بوقوع العدم منافي القول بالمعاد
لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد
تقرير الجواب انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد
واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتأول العدم بتفريق الاجزاء لانه بعد
تفريق اجزائهم يصدق عليهم انهم هالكون ويتناول المعاد جمع تلك الاجزاء
وتاليفها بعد التفريق والذي صحح هذا التاويل قصة ابرهيم فانه لما طلب
اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال الله تعالى في
جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم
ادعهن ياتينك سعيا فانه يظهر منه انه اراد باحياء الموتى تاليف
الاجزاء المتفرقة بعد الموت قال واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام
بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر لانتفاء الاولوية ولا يستلزم انقلاب
الحقائق او التسلسل اقول لما بين كيفية الاعدام اراد ان يشير الى بطلان
اثبات الفناء فقال الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته كان جوهرا فلا يكون

تحل

ضدا

يكون

ضدا للجوهر واذا كان قائما بغيره فلابد واذا كان قائما بالجوهر ابتدا او بوسط
فلا يكون ضدا للجوهر ايضا فلا يكون منافيا للجوهر ولان الفناء لو كان منافيا
للجوهر لم يكن اعدامه للجوهر اولى من اعدام الجوهر له لان منع المنافي
الموجود دخول المنافي الطاري في الوجود اولى من رفع الطاري له
لان الفناء لو كان موجودا يلزم الانقلاب او التسلسل والثاني ظاهر
بيان الملازمة ان الفناء اما ان يكون واجبا لذاته وحينئذ يلزم الانقلاب
لانه لو كان معدوما والا لم يكن الجوهر موجودا اصلا ثم صار موجودا
وكل ما هذا شانه كان ممكنا واما ان يكون ممكنا لذاته فيحتاج صحة وجوده
ان يكون لذاته والا لزم الانفكاك بل يستند وجوده ضده وحينئذ يلزم التسلسل
قال واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين
واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة
اقول ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته فاذا انتفى ذلك
البقاء انتفى الجوهر قال المص اثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح
واجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا في محل اما ان يكون جوهرا او عرضا
فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين
اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر
لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه
لم يكن جعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم
اجتماع النقيضين لانه باعتبار انه يكونه قائما بذاته لا يكون في محل و
باعتبار كونه عرضا يكونه في محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة

شرطا

من الأشاعرة إلى أن الجوهر باقٍ ببقاءٍ قائمٍ فإذا أراد الله إعدام الجوهر
لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر وأبطل المصنف ذلك المذهب بأن حصول
البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه إما ابتداءً أو بواسطة و
ذلك لأن حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني
وحصوله في الزمان الثاني إن كان هو نفس البقاء يلزم توقف الشيء على
نفسه ابتداءً أو معلول البقاء وحينئذٍ توقف الشيء على نفسه بواسطة
قال ووجوب إيفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة
قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد عليه السلام مع إمكانه ولا يجب
إعادة فواضل المكلف أقول اختلفوا في المعاد فأطبق المليون
على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين إلى أن المعاد النفساني
يمكن إثباته بالبراهين العقلية وأما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان
على إثباته ونفيه لكن يجب أن يعتقد على الوجه الذي ذكره الأنبياء
لأن تصديق الأنبياء واجب عقلاً لأنهم صادقون وذهب طائفة
إلى المعاد الجسماني دون النفساني وذهب طائفة إلى نفيهما واحتج المصنف
على وجوب المعاد بوجهين الأول أن الله تعالى وعد المكلف بالثواب على
الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب
والعقاب بعد الموت إلا بالعود فيجب العود إيفاءً بالوعد والوعيد الثاني
أنه كلف بالأوامر والنواهي فيجب أن يصل الثواب بالطاعة والعقاب
على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة وإلا لكان ظالماً تعالى الله عما
يقول الظالمون علواً كبيراً وفيهما نظر إذ هما مبنيان على قاعدة التحسين

والقبح

والقبح العقليين وأن العدل واجب على الله تعالى وقد عرفت ما فيه
وأن الحق أن المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع أما الروحاني
فلما بين أن النفس الناطقة مجردة عن المواد وأنها تبقى بعد الخراب
ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله تعالى فلا تعلم نفس
ما أخفي لهم من قرة أعين وقوله ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين وقوله تعالى يا أيتها النفس
المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية وأما المعاد الجسماني فلا
يستقل العقل بإثباته ولكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة
على إثباته بحيث لا يقبل التأويل منها قوله تعالى قال من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة فإذا هم من الأجداث
إلى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة
أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه أإذا كنا
عظاماً نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلوداً غيرها يوم تشقق الأرض عنهم سراعاً ذلك حشر علينا يسير وانظر
إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً أفلا يعلم إذا بعثر ما في القبور
إلى غير ذلك مما لا يمكن أن يحصى والضرورة تقضي بأن المعاد الجسماني
من دين محمد عليه السلام وإمكان العود ثابت لأن المراد بالعود
جمع الأجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة والبيان ثابت بقوله قل يحييها الذي
أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم قوله ولا يجب إعادة فواضل المكلف
إشارة إلى جواب شبهة تقرير الشبهة أن المعاد الجسماني غير ممكن لأنه

تقرير

يستقل

لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء بدن المأكول جزء بدن الآكل فليس
بان يعاد جزء بدن احدهما اولى من ان يعاد جزء بدن الاخر وجعله جزءا
لبدنهما ممتنع فيمتنع الاعادة واجيب عنهما بتقرير الجواب بان الجزء الاصلي
لاحدهما فضل للاخر وذلك ايد اولا قال وبعدم انخراق الافلاك
وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحراق وتولد البدن من
غير التوالد ودوام القوى الجسمانية استبعادات اقول احتج القائل
بامتناع العود بوجوه الاول انه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون
وصول الثواب والعقاب في الافلاك او في العناصر والثاني ممتنع
والاول يوجب انخراق الافلاك ويلزم ايضا حصول الجنة فوق الافلاك
لان وصول الثواب الى المكلف في الجنة والجنة في السماء على تقدير
ثبوتها فيلزم عدم كرية الافلاك وايضا يلزم دوام الاحراق مع دوام
الحيوة وهو ممتنع وايضا يلزم تولد البدن من غير التوالد وهو
ممتنع وايضا يلزم ان تكون القوى الجسمانية غير متناهية الفعل لان
وصول الثواب دائما ووصول العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب
الحيوة كان الغير المتناهية اجاب المص عن هذه الوجوه انها استبعادات
ولا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا
واذا كان عدمها جائزا كان انخراقها ايضا جائزا وحصول الجنة فوق
الافلاك جائز وكريتها ممنوعة وعلى تقدير كريتها لا يستلزم حصول
الجنة فوقها عدم كريتها ودوام الحيوة مع دوام الاحراق ممكن لان
الله تعالى قادر على كل مقدور والتولد ممكن كما في حق آدم والقوى

الجسمانية قد لا تتناهى انفعالاتها وكذا فعلها بواسطة قال و
يستحق الثواب بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال
بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك و
الضد لانه ترك القبيح والاخلال به لانه اخلال به لان المشقة من
غير عوض ظلم ولو امكن الابتداء به كان عبثا وكذا يستحق العقاب والذم
بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وللسمع اقول لما
بين المعاد الجسماني اراد ان يشير الى الثواب والعقاب والثواب هو
النفع المستحق المقارن للتعظيم والمدح قول ينبئ عن ارتفاع
حال الغير مع القصد الى الرفع والمكلف يستحق الثواب والمدح بفعل
الواجب وبفعل المندوب وبفعل ضد القبيح وبالاخلال بفعل القبيح بشرط
فاستحقاق الثواب والمدح ايقاع الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه وايقاع
المندوب لندبه او لوجه ندبه وايقاع فعل الضد للقبيح لكونه ترك
القبيح والاخلال بالقبيح لانه اخلال بالقبيح لانه لو فعل الواجب والمندوب
لا لما ذكر بل لاجل امر آخر لم يستحق ثوابا ولا مدحا وكذا لو فعل الضد
القبيح او اخل بالقبيح لا لما ذكر بل لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق ثوابا
ولا مدحا وانما استحق الثواب والمدح لما ذكر لان الاتيان بما ذكر
مشقة فالزام المشقة على القادر الحكيم من غير عوض او لغرض هو
الاضرار ظلم والظلم قبيح والقبيح لا يصدر عن القادر الحكيم او لغرض هو
النفع فذلك النفع لا يخلو اما ان يكون يمكن الابتداء به بذلك النفع من غير
توسط فلزم العبث واما ان لا يمكن الابتداء بذلك النفع و[illegible]

ان يستحق لما ذكر الثواب والمدح وفيه نظر لانه مبني على قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين وقد عرفت ما فيه وقد يستحق المكلف العقاب و
الذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب والعقاب هو الضرر المستحق المقارن
للاهانة والذم وقوله يستحق عن انتفاع حال الغير به قصد وانما يستحق
العقاب والذم بفعل القبيح او الاخلال بالواجب لوجهين احدهما العقلي والاخر
اما العقلي فلان العقاب على ما ذكر لطف لان المكلف اذا علم ان بالمعصية
يستحق العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب من فعل ضدها وهو
معلوم قطعا واللطف على الله واجب فيجب فعله وقد تبين في
الاحاديث ان الاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب قال ولا
امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين اقول هذا جواب عن اعتراض
وارد على ان الاخلال بالواجب سبب لاستحقاق الذم تقرير الاعتراض
ان الاخلال بالواجب لو كان سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سبب
لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا
للمدح والذم فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم
في مكلف واحد وهو ممتنع تقرير الجواب ان اجتماع الاستحقاقين باعتبارين
اما استحقاق المدح فباعتبار الاخلال بالقبيح واما استحقاق الذم
فباعتبار الاخلال بالواجب ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين
قال وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ولقضاء العقل به مع الجهل اقول
ذهب ابو القاسم البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف وهو شكر النعم
التي انعم الله تعالى بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا لان النعم بطاعته

انتفاع م
اي كونه عبثا

السمعي م

بان

بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح
عقلا ان ينعم الانسان على غيره بنعمة ثم يكلفه ويوجب عليه
شكره على تلك النعم من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا
يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب التكاليف
لاستحقاق الثواب ولان العقل قاض بوجوب شكر المنعم
وجاهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر
مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف ليست شكرا
قال ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل الواجب و
المندوب والاخلال به شاقا لا رفع الندم على فعله ولا
انتفاء النفع العاجل اذا فعل للوجه يشترط في استحقاق
الثواب كون الفعل الواجب او المندوب او الاخلال بالفعل
القبيح مشتملا على المشقة لان الموجب لاستحقاق الثواب
هو المشقة فاذا انتفت انتفى استحقاق الثواب ولا يشترط
في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة
فان حال القصد والفعل يمنع الندم عليه فلا فائدة في
اشتراط رفعه ولا يشترط ايضا في استحقاق الثواب انتفاء
النفع العاجل اذا فعله المكلف لوجه الوجوب او لوجه
الندب او للوجوب او للندب ويجب اقتران
الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري
باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهبت المعتزلة

الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب
ان يقترن بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه بانا نعلم
بالضرورة ان الفعل الموجب للثواب والفعل الموجب للعقاب
يستحق فاعلهما التعظيم والاهانة - ويجب دوامها
لاشتماله على اللطف ولدوام المدح والذم ولحصول
نقيضها لولاه ويجب خلوصهما والا لكان الثواب انقص
حالا من العوض والتفضل على تقدير حصولهما فيهما وهو
داخل في باب الوعيد ذهبت المعتزلة الى انهم يجب دوام
ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم عقلا واختاره المصنف
واحتج عليه بان دوام الثواب على الطاعة ودوام العقاب على
المعصية يحث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية
فيكون لطفا واللطف واجب وبان الموجب لاستحقاق
الثواب والعقاب هو الموجب لاستحقاق المدح والذم و
المدح والذم غير مقيدين بزمان دون زمان بل يكون
دايما فلابد وان يكون الموجب الآخر وهو الثواب و
العقاب دايما لان دوام احد الموجبين يستدعي دوام
الآخر وبانه لولا دوام الثواب والعقاب لكان الثواب و
العقاب منقطعين وحينئذ يلزم حصول نقيضهما
اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول الضرر
الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر

حصول

حصول النفع الذي هو نقيضه وحصول نقيضي الثواب
والعقاب مناف لهما لان الثواب والعقاب ينبغي ان يكون
خالصين عن الشوايب لانه لو لم يكن الثواب والعقاب
خالصين لكان الثواب والعقاب انقص حالا مما هو عوض
لهما والتفضل على تقدير حصوله في الثواب والعقاب
الخالصين عن الشوايب لانه داخل في آخر من المعاصي
وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد ويبلغ
سرورهم بالشكر الحد انتفاء المشقة وغناؤهم بالثواب
ينفي عنهم مشقة ترك القبايح واهل النار يلجئون الى
ترك القبايح هذا اشارة الجواب اعتراض تقريره
ان الثواب لا يخلص عن الشوايب وذلك لان اهل الجنة
درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنا مرتبة يكون مغتما اذا
شاهد من هو اعظم درجة ولانه يجب على اهل الجنة
الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم ايضا الاخلال با
لقبايح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا عن
الشوايب تقرير الجواب ان كل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب
ازيد من مرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة من هو
اعظم درجة وان سرورهم بالشكر يبلغ الحد انتفاء
المشقة فان غناءهم بالثواب ومنافعه تنفي عنهم مشقة
ترك القبايح لانه حينئذ ترك القبايح لا يكون مشقة

عليهم واما اهل النار فانهم ملجؤن الى ترك القبايح فلا
تصدر القبايح منهم فلا يكون ذلك تكليفا الا انه انتهى
الحد الالجا فلا يحصل لهم ثواب بترك القبايح فيكون
عقابهم خالصا عن الشوايب ويجوز توقف
الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله خاصة وهو
مشروط بالموافاة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك
وقوله تعالى من يرتد منكم عن دينه ذهب المعتزلة
الى ان الثواب يجوز توقفه على شرط واختار المصنف
واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف
بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي عم في رسالته
مثابا واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف
بالله وحده من غير ان يصدق النبي له معرفة مستقلة
فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة
المستقلة وان لم يصدق النبي عم والاحباط
باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ولعدم الاولوية اذا كان الآخر ضعفا وحصول
المتناقضين مع التساوي اختلفوا في ان المؤمن
اذا اجتمع له طاعات ومعاص فذهب الاشاعرة الى انه
لا يجب على الله تعالى ثوابه وعقابه بل اذا اثاب فبفضله
وان عاقب فبعدله فله اثابة العاصي وعقاب المطيع و

ذهب

ذهبت المعتزلة الى الاحباط والتكفير على معنى ان
المطيع اسقط ثواب المتقدم بالمعصية المتاخرة وكفر
ذنوبه المتقدمة بطاعته المتاخرة واختار المصنف نفي الاحباط
والتكفير واحتج عليه بانه ظلم والظلم على الله محال وبان
قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ينافيه قوله ولعدم
الى آخره اشارة الى دليل بطلان مذهب ابي هاشم تقريره
انه ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه
ويبقى الزايد مستحقا تقرير الدليل على بطلانه انه لو فرض
ان المطيع استحق خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء
من العقاب فاسقاط احد الخمسين من العقاب دون
الاخرى ليس اولى من العكس ولو فرضنا انه استحق خمسة
اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان ترك
اسقاط احدهما على الآخر يلزم صيرورة المغلوب غالبا
ان تساويا لزم وجودهما معا لان علة عدم كل واحد
منهما وجود الآخر فلو عدما دفعة فوجدا دفعة لكن العلة
موجودة حال حدوث المعلول فهما موجودان حال كونهما
معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين و
الكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاقه
الثواب بالايمان ولقبحه عند العقلاء والسمعيات متناولة
ودوام العقاب مختص بالكافر اتفق المسلمون

احباط

وهو الموازنة

الحق في تخليد الكافر وانقطاع عذاب المؤمن صاحب الكبيرة

على انّ عذاب الكافر المعاند دائم لا ينقطع والكافر المبالغ
في الاجتهاد الذي لم يصل الى المطلوب نعم الجاحظ والعنبري
انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه
واحتجوا عليه بان الكافر المبالغ في الاجتهاد اما ان يصير
واصلا الى الحق او يبقى ناظرا وكلاهما ناج ويمتنع ان يؤدي
الاجتهاد الى الكفر فالكافر اما مقلد للكفر واما جاهل
جهلا مركبا وكلاهما مقصر في الاجتهاد ولذلك حكم
بوقوعهم في العذاب وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين او الذين لم
يدخلوا فيه واما ان عذاب اهل الكبائر هل هو منقطع ام لا
فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من
المعتزلة الى انه منقطع واختاره المصنف واحتج عليه بان
صاحب الكبائر يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان
استحق العقاب بالمعصية فاما ان يتقدم الثواب على
العقاب وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المطلوب
وبانه لو لم ينقطع عذابه لزم انه اذا عبد الله مكلف مدة
عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره ان لا ينقطع عذابه وهو قبيح
عقلا واما السمعيات التي تمسك بها المعتزلة في عدم انقطاع

صاحب

البحث في العفو

صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدوده يدخله نارا
خالدا فيها فمتأولة اما بتخصيص العمومات بالكفار او بحمل
الخلود على المكث الطويل واما قولهم بان الثواب والعقاب
ينبغي ان يكون دائما لما تقدم فان اريد به دوام العقاب ودوام
عقاب الكفار فمسلم والا فممنوع والعفو واقع لانه
حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر
التارك به فحسن اسقاطه ولانه احسان والمستمع
اختلفوا في جواز العفو فذهب جماعة من المعتزلة الى انه
جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب قوم الى وقوعه عقلا
وسمعا واختاره المصنف واحتج على وقوعه عقلا بان
العقاب حق الله تعالى فجاز له اسقاطه حقه وبان العقاب
ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى في تركه وكل ما كان
كذلك فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع
لان العفو احسان والاحسان على الله تعالى واجب
وعلى وقوعه سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله
تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من
رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا والاجماع على

البحث في الشفاعة

الشفاعة فقيل لزيادة المنافع وتبطل منا وحققه ونفي
المطاع لا يستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات متناولة
بالكفار اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله
تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة
ثم اختلفوا فذهب طائفة الى انها عبارة عن طلب زيادة
المنافع للمؤمنين المستحقين الثواب وذهب طائفة الى
ان الشفاعة للعصاة من امة محمد م في اسقاط عقابهم
هو الحق عند المصنف وابطل المصنف الاول بان الشفاعة
لو كانت طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب
لكنا شافعين للنبي لانا نطلب زيادة المنافع للنبي م
وهو مستحق الثواب والتالي باطل لان الشفيع اعلى درجة
من المشفوع له قوله ونفي المطاع اشارة الى جواب الدليل
على المذهب الاول تقرير الدليل الاول ان الله تعالى قال
ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله قبول الشفاعة
عن الظالمين فلا تكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة
تقرير الجواب ان الله تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي
الشفيع المطاع لا يستلزم نفي الشفيع المجاب قوله وباقي
السمعيات متناولة اشارة الى جواب استدلالاتهم بالسمعيات
مثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى يوم
لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة
الشافعين

الشافعين تقرير الجواب ان هذه الايات متناولة للكفار تخصيصها
جمعا بين الادلة وقيل في اسقاط العقاب والحق صدق
الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له لقوله عليه السلام ادخرت
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي اقول ذهب الطائفة الى ان
الشفاعة بالنسبة الى الشفاعة في اسقاط المضار عنهم والحق
ان المصنف صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة المنافع
في اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان من فلان اذا
طلب له زيادة منافع او اسقاط مضار ثم بين ان ثبوت
الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي م لقوله م ادخرت شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي والتوبة واجبة لدفعها الضرر
ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب ويندم على
القبيح والا لانتفت وخوف النار ان كان الغاية فكذلك
وكذا الاخلال بالواجب التوبة هي الندم على المعصية
في الحال والعزم على تركها في الاستقبال وقد اتفقوا على
وجوبها ياسرهم الاول ان التوبة دافعة للضرر الذي هو
العقاب او الخوف منه ودفع الضرر واجب وما به يندفع
الضرر ايضا يكون واجبا الثاني ان الندم على فعل القبيح
لقبحه او على الاخلال بالواجب واجب قطعا فتكون التوبة
واجبة ويجب على التايب ان يندم على فعل القبيح اذ لو لم يكن
الندم على القبيح لقبحه لانتفاء التوبة فان الندم على

المعصية لحفظ صحة بدنه او لغرض آخر لا يحصل التوبة
له وان كان غاية التوبة هو خوف النار فكذلك اي لم تحقق
التوبة لان توبة الخائف ليس ندما لقبح الفعل فيكون كمن
ندم حفظ السلامة بدنه وكذا الاخلال بالواجب انما يكون
الندم عليه توبة اذا كان الندم عليه لانه اخلال بالواجب
واما اذا كان الندم عليه حفظ السلامة بدنه او لخوف النار
لم يكن توبة ولا يقبح من البعض ولا يتم القياس على
الواجب ولو اعتقد فيه الحسن لصحة التوبة اي اذا
ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون
توبة اذا كان ندم لانه قبيح او اخلال يلزم ان لا يقبح الندم
من قبح دون قبح وهو مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي
الى انه يقبح وانما يلزم بما ذكرنا ما هو موافق لمذهب ابي
هاشم لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح فقد ظهر انه لم
عن القبيح بقبحه بل لغيره فلا يقبح ندم واحتج ابو علي
بان الندم على قبيح دون قبيح يقبح كما ان الاتيان بواجب
دون واجب يقبح وذلك لانه كما يجب عليه ترك القبيح
لقبحه كذلك يجب عليه فعل واجب لوجوبه فلو لزم من
اشتراك القبايح في القبح عدم الصحة الندم على قبيح دون
قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة
الاتيان بواجب دون واجب وقول المصنف ولا يتم القياس

على الواجب

على الواجب اشارة الى جواب هذا الاحتجاج وتقريره ان
هذا القياس لا يتم للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان
ترك القبيح لكونه نفيا يكون للتعميم فلا يحصل بترك جميع
القبايح بخلاف الاتيان بالواجب فانه لكونه مثبتا لا يكون
للتعميم فيحصل باتيان واجب دون واجب ولذلك فان من
حلف ان لا ياكل الرمانة بحموضتها يجب ان يحنث على اكل رمانة
الحامضة بخلاف من حلف ان ياكل كل رمانة حامضة لحموضتها
لانه لا يجب ان يحنث باكل كل رمانة حامضة ولو اعتقد
التائب في بعض القبايح الحسن صحت توبته عن قبيح اعتقد
قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة و
هو الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر
اي اذا استحقر احد الفعلين من حيث القبح والآخر
استعظم من حيث القبح حتى اعتقد بالحقيرات وجوده
بالنسبة الى العظيم كعدمه فتاب عن العظيم فقيل توبته
لانه تاب عنه بقبحه والتحقيق ان ترجح الداعي
الى الندم عن البعض يبعث عليه وان اشترك الدواعي
في الندم على القبح كما في الدواعي الى الفعل ولو اشترك
الترجيح اشترك وقع الندم وبه يترجح بتاويل كلام
امير المؤمنين علي عليه السلام واولاده عليهم السلام
والالزم الحكم ببقاء الكفر على التائب عنه المقيم على صغيرة

لما بين مذهب ابي هاشم وابي علي اراد ان
يذكر ما هو الحق عنده وبيانه انه تصح التوبة عن قبيح دون
قبيح اذا كان الدواعي الى ذلك القبيح اخذ بسبب
اقتران قرائن اليها لعظم الذنب او كثرة الزواجر
عنه مثل الثناء عند العقلاء وغيره لك على داعية بعض آخر
فلا تصح التوبة على قبيح دون قبيح اذا كانت الدواعي الى
ترك الجميع متساوية لان ترجيح الداعي الى الندم على البعض
يبعث الى ذلك الندم وان اشتمل الدواعي في الندم على
القبيح فتحقق الندم عن البعض بسبب ترجيح داعيه ولم يكن
الندم عن البعض وان اشترك الجميع في الدواعي لان رجحان
الداعي يخصص ذلك البعض بالوقوع فلا يكون عدم
الندم عن البعض الآخر الا لعلم ما ترك القبيح لقبحه
بل لان داعي ذلك الندم الغير الواقع ما ترجح وذلك كما
في الدواعي الى الفعل فان الافعال تقع بحسب الدواعي
فاذا كان داعي بعض الافعال راجحا على داعي بعض
آخر اختص الفعل الذي يكون داعيه راجحة بالوقوع
واذا اشترك مع غيره في الداعي في الترجيح اشترك
وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض
وهذا تأويل ما نقل عن علي عم واولاده من ان
التوبة لا تصح عن بعض القبائح دون بعض فانه

لو لم

لو لم يتأول بهذا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب من الكفر
المقيم على صغيرة مثل الكذب وهو خلاف اجماع السلف
والذنب ان كان في حق الله تعالى من فعل قبيح كفى
فيه الندم والعزم وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه
في بقائه وقضائه وعدمهما وان كان في حق آدمي استتبع
ايضا ايصاله ان كان ظلما او العزم عليه مع التعذر او الارشاد
ان كان اضلالا او ليس ذلك جزءا   اراد ان يشير الى
اقسام التوبة بحسب ما يتوب منه فنقول التوبة ان كانت
عن ذنب يتعلق بحق الله تعالى فان كانت عن فعل قبيح كشرب الخمر
والزنا كفى فيها الندم والعزم وان كانت عن الاخلال
بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما
فبعضه يسقط بمجرد الندم والعزم على ترك المعاودة
وبعضه يحتاج الى القضاء كالصلوة وبعضه يبقى الى ان
يؤدى كالزكوة وان كانت عن ذنب يتعلق بحق الآدمي
استتبع ايصاله ان كان ظلما ولم يتعذر الايصال بان
كان صاحب الحق او وارثه باقيا وانما يصل الحق اليه
بان يرد المال ويسلم البدن او العضو للقصاص الى اولياء
المقتول لاستيفاء الحق وان تعذر وجب العزم على
ترك المعاودة وان كان الذنب الذي يتعلق بحق الآدمي
اضلالا لا وجب ارشاد من اضله ورجوعه عما اعتقده

بسببه بعد ذلك ان امكن ذلك وهذه التوابع ليست جزءا
من التوبة فان العقاب مسقط بالتوبة وقيام المكلف
بالتوابع اتمامه للتوبة فان ترك التوابع لا يمنع العقاب
بالتوبة   ويجب الاعتذار على المغتاب مع بلوغه
اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الادمي هو
الاغتياب يجب على المغتاب الاعتذار ممن اغتابه
ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغيبة
الاغتياب فوجب عليه الاعتذار منه والندم عليه
وان لم يبلغ اليه لا يلزمه الاعتذار لانه لم يوصل اليه
من الاغتياب غما لكن يجب في كلا القسمين الندم
لله تعالى فانه خالف نهيه والعزم على ترك المعاودة
وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال وفي وجوب
التجديد اشكال وكذا المعلول مع العلة   هل
يجب على التائب التفصيل ان كان يعلم القبائح مفصلا
بان يتوب على كل واحد منها وان كان يعلم القبائح
مجملا يجب عليه التوبة من القبائح مجملا فان علم بعضها
مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التوبة عن المفصل
بالتفصيل وعن المجمل بالاجمال فقال المص وفي ايجاب
التفصيل مع الذكر اشكال لان الاجزاء يمكن ان يحصل بالندم
على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا وقيل اذا

تاب المكلف عن المعصية متى ذكرها يجب عليه تجديد
التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها يصدر
منه المعصية قال المص وفي وجوب التجديد اشكال
لانه يجوز ان يصدر المعصية منه عند ذكرها بدون
الندم واذا اصدر العلة عن المكلف وجب التوبة
عن العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي
علة والاصابة معلول فيجب الندم عن الرمي والاصابة
ووجوب سقوط العقاب بها والعقاب
يسقط بها لا بكثرة ثوابها لانها تقع محبطة ولولاه
لانتفى الفرق بين التقدم والتاخر والاختصاص ولا
تقبل في الاخرة لانتفاء الشرط   ذهب المص
الى وجوب سقوط العقاب بالتوبة فان من اساء
الى غيره واعتذر اليه وعرف منه الانزجار عن تلك
الاساءة بالكلية فانه يلزم عند العقلاء ان لم يقبل
اعتذاره ذمه بعد الاعتذار والعقاب يسقط بالتوبة
لا بكثرة ثواب التوبة على معنى ان التوبة اذا وقعت على
شروطها اسقطت العقاب من غير اعتبار امر زايد
وقال قوم انها تسقط العقاب بكثرة ثوابها ولنا
المص الاول واحتج عليه بوجوه الاول ان التوبة
قد تقع محبطة من غير ثواب كتوبة الخارجي عن الزنا

فانه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لتوبته اصلا لنا ثاني
انه لو لا سقوط العقاب بالتوبة وحدها بل بكثرة ثوابها
لانتفى الفرق بين تقديم التوبة على المعصية وتأخيرها
عنها والتالي باطل بيان الملازمة فلانه تكون التوبة
كغيرها من الطاعات التي تسقط العقاب بكثرة ثوابها
والطاعات التي هي غيرها لا فرق بين تقديمها وتأخيرها
عن المعاصي فكذا التوبة واما بطلان التالي فلانه
لو انتفى الفرق بين التقديم والتأخير لكان التائب
عن المعاصي اذا كفر او فسق سقط عنه العقاب الثالث
لو اسقطت التوبة العقاب بكثرة ثوابها لانتفى اختصاص
بعض العقاب بالاسقاط دون بعض لان الثواب
لا اختصاص له ببعض العقاب والتالي باطل لان بعض
العقاب مختص بالسقوط بان تكون التوبة عن ذنب
يتحقق ذلك العقاب فان قيل لو كانت التوبة بذاتها
تسقط العقاب لا بكثرة ثوابها لكانت مقبولة
في الآخرة اجيب بانها انما لم تقبل في الآخرة لانتفاء
الشرط لان التوبة مشروطة بان تقع ندما على القبيح
لقبحه وفي الآخرة تقع الالجاء فلا يكون الندم للقبح
فلم يتحقق شرطها فلهذا لم تقبل والى هذا اشار بقوله
ولا تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط   وعذاب

الجواب

القبر

97

مبحث عذاب القبر اعاذنا الله منه

مبحث الميزان والصراط

القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه وساير السمعيات
من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة
دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها   عذاب
القبر واقع لانه ممكن عقلا لا خفاء في امكانه وقد تواتر
الدلايل السمعية الدالة على وقوعه فيكون واقعا ومن الدلايل
الدالة على وقوعه قوله تعم النار يعرضون عليها غدوا و
عشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
وجه الاستدلال بها انها صريحة في العذاب قبل يوم
القيمة وذلك لا يكون الا قبل الانتشار من القبور وقوله
تعالى في حق قوم نوح عم اغرقوا فادخلوا نارا والفا للتعقيب
من غير مهلة فتكون ظاهرة في عذاب القبر وقوله تعم ومن
اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا وقد حمل اهل
التفسير المعيشة الضنك على عذاب القبر والحمل على هذا اولى
من حملها على سوء الحال ونكد العيش حال الحيوة لان من
اعرض عن ذكر الله تعم قد يكون في الدنيا في نعم عيش و
منها ما روي انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما لي
يعذبان وما يعذبان بكبيرة بل لان احدهما لا يستنزه
عن البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة ومنها
قوله عم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه

بحث الجنة والنار

البول وما روي انه عم قال في سعد ابن معاذ لقد ضغطته
الارض ضغطة اختلفت بها ضلوعه وما روي انه
عليه السلام قال ان الميت ليعذب ببكاء اهله وقد
حمله العلماء على ما اذا اوصى بذلك وما روي انه عم
كان يكثر من قول اللهم اني اعوذ بك من عذاب جهنم و
من عذاب القبر ومن فتنة المسيح الدجال وما روي
انه عليه السلام خرج بعد ما غربت الشمس فسمع صوتا
فقال ان اليهود تعذب في قبورها والروايات المأثورة
في هذا اكثر من ان تحصى والسمعيات في الميزان والصراط
والحساب وتطاير الكتب ممكنة عقلا والله تعالى عالم
بالكل قادر على الكل وقد دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق
بها لان خبر الصادق عن الممكنات الموصوفة يفيد العلم
بوجودها والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان
الآن والمعارضات مأولة مذهب الاشاعرة
واكثر المتكلمين ان الجنة والنار اللتين هما دار الثواب
والعقاب مخلوقتان الان وذهب عباد الصيمري وابو
هاشم وعبد الجبار الى انهما غير مخلوقتين الان فزعم
عباد الصيمري الى انه يستحيل في العقل ذلك قبل حلول
المكلفين فيهما وخالفه ابو هاشم وزعم ان خلقهما

الآن غير

الآن غير ممتنع عقلا وانما هو ممتنع سمعا والسمع دل على انهما
مخلوقتان الآن لقوله نعم وجنة عرضها السموات والارض
أعدت للمتقين وقوله تعم واتقوا النار التي وقودها الناس و
الحجارة اعدت للكافرين والاعداد يدل ظاهرا على وجودهما
لان اهل اللغة اتفقوا على ان اعداد الشيء ينبئ عن وجوده و
ثبوته والتزاع منه وقوله تعم اسكن انت وزوجك الجنة وقوله
تعم قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى
عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عم اعددت
لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا
خطر على قلب بشر وقوله عليه السلام ان في الجنة شجرة يسير
الراكب تحتها مائة عام وقوله عم رأيت عمرو ابن عامر
الخزاعي في النار فاما المعارضات فمنها قوله فمنها انهما لو كانتا
مخلوقتين لوجب هلاكهما لقوله تعم كل شيء هالك الا
وجهه لكن لا يمكن هلاكهما لقوله تعم اكلها دائم والجواب
ان المراد بالاكل المأكول وهو ثمر الجنة باتفاق المفسرين
وذلك غير دائم ضرورة فنائه عند اكل اهل الجنة له فاذن
ما هو الظاهر من دوام الاكل غير معمول به فيحمل دوام الاكل
على ... فيجوز ان يفنى ويتجدد وايضا لا نسلم ان المراد
بقوله كل شيء هالك الا وجهه العموم فان ابن عباس رض
قال في تفسيره كل شيء حي ميت ومنها قوله تعم وجنة

عرضها السموات والأرض فإنها دلت على أن الجنة الموجودة
لا يسعها أقطار السموات والأرض وهذا دليل على أن الجنة
غير مخلوقة الآن والجواب أن الآية إنما تدل على أنها غير مخلوقة
الآن لو كانتا في السماء أما لو إذا كانت خارجة عن السماء
فلا تدل على ذلك ما روي أنه عليه السلام قال الدرجة العليا
من الجنة فوق السماء السابعة ف والإيمان التصديق
بالقلب واللسان ولا يكفي الأول لقوله تع واستيقنتها
ولا الثاني لقوله تع قل لم تؤمنوا والكفر عدم الإيمان أصلا
مع الضد أو بدونه والفسق عدم الخروج عن طاعة الله تعا
مع الإيمان به والنفاق إظهار الإيمان وإخفاء الكفر و
الفاسق مؤمن لوجود حده فيه الإيمان في اللغة
التصديق وفي الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ أبو الحسن
الأشعري والقاضي أبو بكر والأستاذ أبو إسحق الإسفرائني و
أكثر الأئمة من أهل السنة إلى أنه عبارة عن التصديق القلبي
للرسول عم بكل ما علم مجيئه به بالضرورة وذهب المعتزلة
إلى أنه عبارة عن التصديق بالله ورسوله والكف عن المعاصي
وذهب أكثر أهل الأثر وابن مجاهد إلى أنه عبارة عن التصديق
بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان وذهب الصالحي إلى
أنه عبارة عن التصديق باللسان والقلب واحتج على أنه
لا يكفي التصديق بالقلب وحده بقوله تعالى وجحدوا

